A fordítás alapjául szolgáló kiadás:
Robert Nisbet: Conservatism: Dream and Reality.
Open University Press, Milton Keynes, 1991.

Fordította: Beck András
A fordítást az eredetivel egybevetette:
Kontler László

SZILÁGYI – GÁL MIHÁLY
~~TÁRSTUDOMÁNYOK~~
– MINDENNAPI
(POLITIKAFILOZÓFIA)

~~30 old~~

40 old

Az ideológiáknak, akárcsak a teológiáknak, megvan a maguk dogmatikája: ezek többé-kevésbé koherens és következetes nézet- és értékrendszerek, melyek döntő hatással vannak legalábbis híveik egy részének életére. Végső soron mindkettő az egyén megfelelő helyét jelöli ki egy isteni vagy világi hatalmi rendszerben. Összhangban a politikai gondolkodás reneszánszig visszanyúló hagyományával, a három modern ideológia, a szocializmus, a liberalizmus és a konzervativizmus mindegyike az egyén és az állam kérdésével, vagyis az egyén és az állam közötti legitim és kívánatos viszonnyal foglalkozik.

Egy valamivel termékenyebb megközelítésben azonban az egyén és az állam viszonya egy harmadik tényezővel egészül ki, a csoportok és kapcsolatok rendszerével, melyek a két szélső entitás között helyezkednek el. Amint láttuk, a francia forradalom társadalmi drámája jelentős mértékben az egyén, illetve a forradalmi államhatalom újonnan deklarált jogainak a kettő között elhelyezkedő társadalomra gyakorolt hatásából származott. Ennek köszönhetően természetszerűleg megkérdőjeleződött az olyan csoportok történelmi szerepe, mint az egyház, a család, a céhek és a társadalmi osztályok. A XIX. századi jogtudomány kiindulópontját többnyire a régi és új csoportok jogai adták, egyfelől az állammal, másfelől az egyénekkel szemben. A század végén olyan kiváló tudósok, mint Maitland, Figgis és Vinogradov, akikhez egy ideig az ifjú Harold Laski is csatlakozott, a nyugat-európai történelmet a középkorral kezdődően az állam, a testületi csoport és az egyén háromoldalú kapcsolatával írták le, nem pedig az állam és az egyén hagyományosabb, duális viszo-

nyával, mely a természetjogi tradícióból származott. Maitland az állam és az egyén azon „szétporlasztó és makadámozó" erőiről írt, mely mindenre kihat, ami e kettő közé esik. Németországban Otto von Gierke, Franciaországban pedig Fustel de Coulanges ugyancsak azon tudósok közé tartozott, akik a három oldalú kapcsolatot hangsúlyozták. Sir Henry Maine intézmények összehasonlító vizsgálatával foglalkozó munkásságának java része *Az ősi jog* című könyvének központi problémájához köthető, ami nem más, mint az állam állítólagos szuverenitása, illetve a patriarchális család, a klán vagy rokonság hagyományos autoritása közötti küzdelem elemzése. A század olyan reformmozgalmai, mint a pluralizmus, a szindikalizmus, a gildszocializmus és a szövetkezeti mozgalom, a csoportok jogait egy átfogóbb társadalmi reform központi kérdésévé avatták.

Többnyire erre irányult a konzervativizmus filozófiája is. A liberalizmusnál és a szocializmusnál fokozottabb mértékben az egyház, a társadalmi osztály, a család és a tulajdon jogát állította szembe a természetjogi elmélet, a haszonelvűség, illetve a mindinkább demokratizálódó nemzeti állam újabb keletű érveivel. A konzervatív hitvallás ebben a fejezetben számba vett sajátos elemeinek mindegyike abból a változatlan alapelvből fakad, hogy egy nemzet történeti és társadalmi fejlődés során kialakult közbülső struktúrája egészének át kell vészelnie az individualizmus és a nacionalizmus hullámverését.

A három ideológia közül a szocializmus, legalábbis annak dominánssá váló, marxista formája mutat a legkevesebb figyelmet a közbülső csoportok tradicionális jogai iránt. A tulajdonról alkotott szocialista álláspont általában meghatározta a családról, a helyi közösségekről, mindenekelőtt pedig a társadalmi osztályokról vallott felfogását. Hogyan jöhet létre az új szocialista ember – tették fel a kérdést, legalábbis implicit formában –, ha továbbra is alárendelődik a történelmi gyökerű patriotizmusoknak éppúgy, mint a burzsoá államnak? A szocializmus tehát ideológiailag a konzervativizmussal épp ellentétes végletet képviseli.

A liberalizmus a kettő között helyezkedik el. Annak a hatásnak köszönhetően, melyet Tocqueville gyakorolt Millre, a liberális gondolkodás bizonyos képviselői engedékenynek mutatkoztak a csoportok, különösen a liberális pluralizmust erősítő önkéntes társulások dolgában. Általában azonban Mill „egyetlen, na-

gyon egyszerű alapelve" a benthami haszonelvűséghez hasonlatosan az egyénnek és az egyén jogainak tartotta fenn a liberalizmus rokonszenvét, szemben az állammal és a társadalmi csoportokkal.

Történelem és hagyomány

A konzervatív politika alapja a történelem szerepéről alkotott felfogás. A „történelem" lényegére csupaszítva nem egyéb, mint tapasztalat, a konzervatívok történelembe fektetett bizalma pedig azon alapul, hogy az emberi kapcsolatok terén a tapasztalatot részesítik előnyben az absztrakt és deduktív gondolatokkal szemben. Burke *Töprengések*jének talán legnagyobb becsben tartott kitétele az, amelyben a felvilágosodásnak a szerződésbe vetett hitét ostorozza. Nem egyszerűen arra a társadalmi szerződésre gondolva, melyet Hobbes, Locke, Pufendorf s annyi más politikai filozófus az állam alapjának tekintett, hanem a szerződés azon sokkalta forradalmibb értelmére, mellyel e szót Rousseau használta, akinél a szuverenitás folyamatos, állandó feltételét jelenti, Burke ezt írta:

„Bizonyos, hogy a társadalom szerződés. (...) [T]ársas viszony minden tudományban, minden művészetben, minden erényben és tökélyben. ...nem csupán maguk az élők, hanem az élők, a már holtak, s a még meg nem születettek közötti társas viszony ez."

A *Töprengések* egy másik, hasonlóképpen nevezetes mondata így hangzik: „Az emberek nem szeretnének olyan utódokat, akik soha nem tekintenek vissza elődeikre." Nyilvánvaló, hogy Burke szemszögéből a jelen – a racionalista gondolkodók által felhozott érvek ellenére – *nem* szabad terep, melyen a fantázia vagy a „megújulás szellemének" diktátumát követve átalakítható a társadalmi szerkezet. Nem igaz az, hogy az állam legitimitása egyedül a hallgatólagos jóváhagyásnak, a társadalmi szerződés Rousseau által kívánt folytonos megújításának függvénye. A legitimáció az egyetlen nemzedék erejét messze meghaladó történelem és a hagyomány műve. „Egy konzervatív szemével látni a dolgokat azt jelenti – írja Mannheim –, hogy az eseményeket a múlt körülményeiből és helyzeteiből következő beállítódás-

sal éljük meg." Burke, de Maistre, Savigny és más korai konzervatívok nézőpontja szerint az igazi történelem nem lineáris, kronologikus módon nyilvánul meg, hanem a struktúrák, közösségek, szokások és előítéletek nemzedékeken átívelő rendjében. Az igazi történeti módszer nem egyszerűen az időben történő folytonos visszatekintés, még kevésbé narratív történetek elbeszélése, hanem a jelen olyasféle tanulmányozása, mely felszínre hozza *mindazt*, ami a jelenben rejlik, ez pedig a viselkedés és gondolkodás módozatainak olyan végtelenbe vesző sorozatát jelenti, melyet mindenestől csakis múltbeli kapcsolódásaik felismerésével érthetünk meg.

A tapasztalat és a történelem *konkrétságának* állandó konzervatív hangsúlyozásával találkozunk Burke-nél, Rankénál és a többieknél egészen napjainkig, Oakeshott és Voegelin műveiig. A felvilágosodás idején a *philosophe*-ok és számos angol racionalista által kitüntetett „történetírás" az úgynevezett „természetes", „feltevésen alapuló", „hipotetikus" vagy „oknyomozó" történetírás volt, mely a jelenről tett ilyen vagy olyan megállapításokat. Ezek valamilyen rendkívül elvont vázra épültek, s igazából abban az értelemben nem is történetírói teljesítmények, ahogyan az Gibbon műve, *A római birodalom hanyatlása és bukása* és Robertson *History of Scotland*-ja (Skócia története) a korabeli művek közül, vagy az a historiográfia, mely a következő században az egész Nyugaton virágzott. Az egyenlőtlenség Rousseau-féle „hipotetikus" történetére inkább úgy kell tekintenünk, mint a társadalmi evolúció XIX. századi sémáinak előfutárára, nem pedig úgy, mint szigorúan vett történeti munkára. Mikor Rousseau azt írta, „kezdjük hát azon, hogy félretesszük a tényeket, mivel kérdésünkre nincsenek befolyással", nem az összes tényt tette zárójelbe, csupán azokat, amelyek nem tartoztak a tárgyhoz vagy nem támasztották alá azt a törekvését, hogy rávilágítson az egyenlőtlenség bűnös voltára, illetve arra, hogyan vált uralkodóvá a modern társadalomban. „Csupán hipotetikus és feltételes okoskodások ezek – írta –, inkább csak arra jók, hogy megvilágítsák a dolgok természetét, arra nem, hogy valódi eredetüket kimutassák" – tehát inkább a fizikusok hipotéziseire emlékeztetnek, nem pedig a történészek krónikáira és évkönyveire.

Adam Smith, Hume, Ferguson, Helvétius és Condorcet egytől-egyig azt a fajta „történetírást" művelik, melyet Rousseau

második *Értekezése* példáz. Adam Smith könyve, *A nemzetek gazdagsága* alapjában véve – ahogy azt barátja és életrajzírója, Dugald Stewart megfogalmazta – egyfajta történet, „mely azt mutatja be, hogyan alakította ki az emberi szellem alapelveit a természet úgy, ...hogy az képessé váljék a nemzeti gazdagság eszközeinek fokozatos gyarapítására". Az ilyenfajta írásokra legtöbbször a *természettörténet* címkét ragasztották, s e kifejezéssel olyan műveket jellemeztek, melyek tárgyát a nyelv, a társadalmi osztályok, a matematika, a jólét, s a civilizáció csaknem minden más eleme adta. Hutton megírta a világegyetem és a föld „természettörténetét", Hume pedig a vallásét.

Ez a fajta történetírás azonban Burke és a többi konzervatív számára teljességgel hasznavehetetlen volt a múlt és a jelen összetettségének és valóságának megértésében, mi több, ez is, akárcsak a társadalmi szerződés elmélete, elvont és deduktív eszközt kínált bizonyos felelőtlen jelenbeli változások véghezvitelére, a megváltoztatott dolog alapos elemzésének mellőzésével. Tény továbbá az is – mint azt Haller hangsúlyozta –, hogy míg a progresszív-racionalista a jelent a jövő kezdetének tekinti, az „igaz" konzervatív szemlélet a múlt folyamatos és hézagtalan gyarapodásának utolsó állomását látja benne. A társadalom nem mechanikus dolog, nem gép, melynek alkatrészei lecserélhetők és külön-külön számba vehetők. Az intézmények tagozódása és a funkciók kölcsönhatása organikusnak mondható, akárcsak szükségszerű és visszafordíthatatlan kumulatív időbeli fejlődésük.

A konzervatívok szerint a társadalmi valóság megértésére a történeti megközelítés a legalkalmasabb. Nem tudhatjuk, hol is tartunk, még kevésbé azt, merrefelé haladunk, ha nem vagyunk tisztában azzal, milyen irányból érkezünk. Ez a konzervatív történetfilozófia alapállása. Amikor Newman úgy döntött, válaszol modernista bírálóinak, nézeteit történeti formában adta elő a *Development of Christian Doctrine*-ben (A keresztény dogma kialakulása), megmutatva azt, hogy a korabeli katolikus teológia miképpen kapcsolódik ahhoz a múlthoz, mely az apostoli kereszténységig nyúlik vissza. Amennyiben a múlt fontos, alapos és objektív feltárást igényel. Ez az igény magyarázza Ranke nevezetes tanácsát, miszerint a történésznek oly módon kell feltámasztania a múltat, *wie es eigentlich ist* – ahogy az egyszeri valójában megtörtént. Ranke ezzel a kijelentésével nem csu-

pán a múlt romantikus és szubjektív tárgyalását kritizálta, hanem még élesebben a XVIII. századi „természettörténeteket", s a szociológia olyan előfutárainak „progresszív fejlődéstanát", mint Saint-Simon és Comte.

A történeti módszer a konzervatívok számára egyszersmind a visszavágás eszközét jelentette Bentham és az őt követő kártékony utilitaristákkal szemben. „A nemzetek karakterrel rendelkeznek, s épp a nemzeti karakter az a minőség, amit az államférfiak új szektájának sémái és spekulációi tagadnak vagy figyelmen kívül hagynak" – írta Disraeli. Az állam Austin által kifejtett elvont, racionalista, deduktív szemléletét a konzervatív történészek Maine-nel kezdődően mindenestől elvetették. A XIX. századi konzervatívok többsége szerint a haszonelvűség káros következménye az, hogy állandósítja az „okoskodók, számítgatók és ökonomisták" világát, akiket Burke a *Töprengésekben* pellengérezett ki. Az állam és az egyén benthami vízióját a konzervatívok minduntalan a „lélektelen", „hideg", „mechanikus" és „embertelen" jelzőkkel jellemezték. A benthami modernitás James Thompson számára a század végén „a rémisztő éjszaka városává" vált.

Amikor a konzervatívok a hagyományra hivatkoztak, természetesen nem azonosultak a múlt minden egyes ránk hagyományozott eszméjével vagy dolgával. A tradicionalizmus filozófiája, más filozófiákhoz hasonlóan, szelektív. Az üdvös hagyománynak a múltban kell gyökereznie, de önmagában is vonzó kell legyen. Ez az, ami összekapcsol bennünket a múlttal. „A halották továbbra is beszélnek" – írta Franciaországban Bourget, kortársát, Vogüét idézve. Ezt visszhangozta a nagy kritikus és irodalomtörténész, Brunetière is, később pedig T. S. Eliot. A vallásban és a jogban a *tradere* szógyökér valamilyen „szent letét" (*sacred deposit*) továbbadását jelenti.

Falklandnek, az angol polgárháború talán legigazabb hősének néhány szava illik ide: „Amikor a változtatás nem *szükségszerű*, szükséges, hogy *ne* változtassunk." Vagy ugyanez kissé köznapibb megfogalmazásban: „ami nem romlott el, azt nem kell javítgatni". Mindazonáltal a konzervatívok Burke-kel kezdődően nem a változás mint olyan ellen emelték fel szavukat. Nincs okunk kételkedni Burke jól ismert szavainak őszinteségében: „A néminemű változtatás eszközeit nélkülöző állam nem rendelkezik önmaga megtartásának eszközeivel." Tudjuk, hogy szinte rajongott az 1688-as forradalomért, az amerikai gyarmatosok iránt érzett rokonszenve pedig jórészt az angol hagyomány fejlődésében játszott szerepükön alapult.

Burke és követői az ellen harcoltak, amit Burke „az újítás szellemének" nevezett, vagyis az öncélú változás ostoba bálványozása, a tömegek azon sekélyes, de tartós szükséglete ellen, hogy véget nem érő újdonságokban keressenek szórakozást és izgalmat. Az újítás szelleme különösen abban az esetben válik végzetessé, ha az emberi intézményekre alkalmazzák.

Burke nézete, mely szerint egy nép igazi alkotmányát történeti intézményei jelentik, nem pedig egy darab papír, egészen napjainkig visszhangra lel a konzervatívok körében. De Maistre a jakobinus „alkotmányokat" rossz tréfának tekintette. Ezek, írta, „az Ember számára készültek. Márpedig *ember* nem létezik a világon. Láttam már... franciákat, olaszokat, oroszokat és másokat. Montesquieu-nek hála, még azt is tudom, hogy lehet valaki perzsa, de ami az *embert* illeti, esküszöm, hogy életemben nem láttam még – s ha létezne is ilyen, én nem ismerem." De Maistre írt az amerikai alkotmányról is, s nem a következetlenség szelleme késztette dicséretre és arra, hogy szép jövőt jósoljon számára. De, és ez itt a lényeg, Amerika *igazi* alkotmánya nem egy darab írásos dokumentum volt, s a jövőben sem ez lesz, hanem a szokások és hagyományok összességének azon rendszere, mely az amerikaiak két évszázados élete során alakult ki az Újvilágban. Úgy vélte, szerencsés kapcsolat van a között, ami az írott alkotmányban kimondva és kimondatlanul benne van, illetve azon hagyományok között, melyeket a Massachusetts és környéke dicsőséges *Új*-Angliájában letelepedő angolok hoztak magukkal. Burke elképzelése egy nép, bármely nép igazi alkotmányáról a XIX. század egyik legnagyobb hatású eszméjévé vált: ez ölt testet az alkotmányra vonatkozó számtalan angol, francia és német vizsgálódásban, s érdekes módon a Dosztojevszkijhez hasonló oroszok meggyőződésében is, akik oly mélyen hittek egy olyan történeti, megváltoztathatatlan és szent „alkotmányban", mely elválaszthatatlan Oroszországtól, hogy a nyugati értékekkel szembeni ellenérzés mind a mai napig gondolkodásuk része maradt.

De Maistre nevetségesnek és kárhozatosnak találta az amerikaiak azon elgondolását, hogy olyan, már megépített városaikat

elhagyva, mint New York vagy Philadelphia, nekivágjanak a marylandi mocsárnak és a vadonnak, s *ex nihilo* teremtsék meg az új nemzet igazi *fővárosát*. Ez a város el fog tűnni, jelentette ki. Ám ha könnyű is kinevetnünk de Maistre-t, a prófétát, kár volna kigúnyolni őt mint tradicionalista szociológust. Washington D.C. történetének szánalmas és grandiózus fordulatai, az identitásért folytatott szüntelen küzdelme, tartós kisebbrendűségi érzése olyan városokkal szemben, mint New York, London és Párizs, elegendő tanúságtétel Burke és de Maistre, valamint az alkotmányról és a fővárosról alkotott elméleteik mellett.

A régi és a tradicionális iránt érzett konzervatív tiszteletnek van egy másik eleme is: az a vélekedés, hogy bármily ósdi legyen is egy adott struktúra vagy *modus vivendi*, fellelhető benne egy folyamatos, máig eleven funkció, mely pszichológiai és szociológiai tekintetben hasznára van az embereknek. A XIX. és XX. századi liberális reformtörvények mértékadó konzervatív megítélése kétségkívül ezt a hitet tükrözi. Hiszen a „rothadt választókörzetek" *látszólagos* elavultsága és korrupciója, s az igazi hatalmától a liberálisok által megfosztott lordok háza látszólagos tehetetlensége ellenére, nem vált-e mégis *lehetségessé*, hogy ezek az entitások továbbra is értékes feladatot lássanak el a társadalomban, megerősítve kötelékeit, s hogy hozzájáruljanak annak a problémának a megoldásához, melyről Burke a következőképpen írt: „Az emberi természet bonyolult, a társadalom alkotórészei pedig a lehető legösszetettebbek, ezért a hatalom semmilyen egyszerű elrendezése vagy irányítása nem felel meg sem az ember, sem az emberi ügyek természetének."

A történelem a konzervatívok számára olyanfajta hatalmat jelentett, mint a természetes kiválasztódás a biológiai evolucionistáknak. Nem létezik egyetlen olyan egyed sem, és nem is létezhet, mondja az evolucionista, melyben megvolna a döntés azon képessége, ami a faj életre hívásához szükséges. Egyedül a véletlen, s az ismételt próba-szerencse révén működő kiválasztás folyamata teszi lehetővé a biológiai világ csodáját. A evolúciós kiválasztásban olyan bölcsesség rejlik, mely messze fölülmúlja az elképzelhető legnagyobb bölcsességet, mely egyetlen emberbe szorulhat. Azon tenyésztők igyekezete, akik nem *érik be* a változás és fejlődés eme természetes folyamatával, nyilvánvalóan abszurd.

De vajon nem ugyanilyen abszurd-e mindazok igyekezete, akik nem elégednek meg az emberi történelem hasonló folyamataival? Alapjában véve nem volt-e abszurd és egyúttal tragikus is azoknak az embereknek a törekvése, akik új társadalmat és új emberi természetet akartak létrehozni Franciaországban 1789-ben, Oroszországban pedig 1917-ben? Ezt állítja legalábbis a történelem konzervatív elmélete.

John Morley a konzervatív életfilozófiát egyszer a dolgok jobbra fordulásában való halvány reménykedéshez hasonlította, mely gyöngécskén reszket azon gigantikus meggyőződés árnyékában, hogy sokkal rosszabbul is alakulhatnának. Ebben természetesen van is valami igazság, de nem sok. A nagy konzervatívokra – Burke-re, Disraelire, Churchillre és de Gaulle-ra – nem úgy tekintünk, mint akik gyöngécskén reszketnek valamilyen fizikai vagy szellemi fenyegetés árnyékában. Ahogy Max Planckra, akinek a modern fizika két-három legnagyszerűbb és legmerészebb felfedezését köszönhetjük, sem úgy gondolunk, mint aki gyöngécskén reszket az új és a bizonytalan árnyékában, noha magasztalta a múltat, s azt vallotta, hogy elmélete benne gyökerezik mind a régi, hagyományos, mind a kortársi fizikai gondolkodásban, és ezekből fejlődött ki. T. S. Eliot az egyéni tehetségről és a hagyományról szóló esszéjét egyszerre meggyőződéses tradicionalistaként és a költői forma és képalkotás forradalmi megújítójaként vetette papírra. Az egyéni valamilyen választott hagyomány híján egyszerűen tehetetlen, s önmaga körüli forgásra van ítélve.

Előítélet és ész

Burke egyik harciasabb, forradalom elleni kirohanását a *Töprengésekben* az előítéletek nevezetes tárgyalásába ágyazza: „ebben a felvilágosult korban vagyok elég merész megvallani: általában csiszolatlan érzéseket tápláló emberek vagyunk; ahelyett hogy sutba dobnánk minden régi előítéletünket, nagyon is becsben tartjuk őket..., s minél inkább elterjedtek, annál inkább ragaszkodunk hozzájuk."

Az „előítélet" ugyanis Burke számára valóságos párlatát jelentette a tudás, a megértés és érzés egy bizonyos módjának, me-

lyet gyökeresen ellentétesnek látott a francia felvilágosodás, majd a forradalom idején virágzó gondolkodásmódokkal. Ez utóbbiak a tiszta észre, a geometriából ismerős szigorú dedukcióra helyezték a hangsúlyt, és az igazság egyéni kutatásának fáklyáját emelték magasra azzal szemben, amit a hagyomány és a tapasztalat nyújthat. A forradalmárok számára elég volt valamit „a természet és az ész ellen valónak" nyilvánítani ahhoz, hogy örökre kizárják a politikából.

Burke azonban, akárcsak egy századdal korábban Vico, azzal válaszolt erre, hogy a geometriai okoskodás rendkívül korlátozottan használható az emberi dolgokban. Az emberek nevelése és jobbítása másfajta okoskodást igényel, olyat, amely épp úgy támaszkodik az érzésekre, az érzelmekre és a hosszas tapasztalatokra, mint a tiszta logikára. Az előítéletnek megvan a maga bölcsessége, mely megelőzi az értelemét. Az előítélet „veszedelem esetén könnyen alkalmazható; a szellemet előzetesen a bölcsesség és az erény egyenes pályájára vezérli, s nem engedi, hogy a döntés pillanatában az ember habozzon, kétkedő, tanácstalan vagy határozatlan legyen."

Burke szerint az előítélet a hagyományban rejlő tekintélynek és bölcsességnek az egyéni szellemben fellelhető kivonata. Ez az a bölcsesség, melyet a természetjogi gondolkodók, különösen pedig a *philosophe*-ok előszeretettel puszta babonának állítottak be. „Számukra elégséges indíték – írta Burke – a dolgok valamely régóta fennálló rendjének lerombolásához pusztán az, hogy e rend régi. Ami az újat illeti, nem aggályoskodnak azzal kapcsolatban, hogy vajon meddig fog állani egy sietve felhúzott épület; mert a hosszú fennállás nem cél azok számára, akik úgy gondolják, hogy az ő koruk előtt kevés vagy éppen semmilyen eredményt sem érték el." Világos, hogy Burke azt a gondolkodásmódot kérdőjelezi meg, mely az itáliai humanisták révén a XV. században formálódott ki, a *philosophe*-ok tevékenységével kapott új lendületet, s a XIX. és a XX. században mindvégig szorosan összekapcsolódott az értelmiséggel; ezt példázzák a Burke által megvetett „okoskodók, számítgatók és ökonomisták", akik minduntalan az egész társadalom és az egész kormányzat dolgait próbálják átgondolni, anélkül hogy felemelkednének karosszékükből.

Burke-nek a tiszta racionalizmus elleni támadása a tudattalan, a preracionális és a tradicionális felmagasztalásával a XIX.

századi gondolkodásban jelentős támogatásra talált. Ironikus módon az előítélet burke-i eszméje táplálta a népakarat izmosodó demokratikus ideáját, mivel Burke eszméje mindenekelőtt az érzés, a megértés és a tudás azon nemére vonatkozott, amely *közös* valamely nemzet individuumaiban, nem pedig olyasmire, ami egy szellemi elit külön tulajdona. Burke „előítélete" a gnoszticizmus, a nyugati szellemiség azon betegségének ellensúlyozására szolgált, melynek fejlődését Burke XX. századi követője, Eric Voegelin hosszú élete során a primitív kereszténységtől a reneszánsz humanistákon és a felvilágosodás racionalistáin át korunk marxista szocialistáiig és freudiánusaiig kísérte nyomon. Burke számára visszatetsző volt a gnózis és egy olyan szellemi elit eszméje, mely egyedül hivatott kifejezni és megfejteni azt. Ebben a tekintetben, de csakis ebben, kétségkívül rokonság áll fenn közte és Rousseau, az általános akarat szellemi atyja között. Van azonban itt egy lényeges különbség. Rousseau számára az általános akarat azt a kollektív akaratot jelentette, amelyet már megtisztítottak mind tradicionális, mind tisztán kísérleti elemeitől. Burke szerint viszont minden igazi „általános akarat" szükségképpen a hagyomány beszüremkedése a köztudatba.

Az „előítéletet" nem sokan emlegették Burke után, mégis olyan tartós örökségnek vetette meg az alapját, mely teljessé tette a felvilágosodás természetjogi gondolkodóival kezdődő, majd Bentham és követői révén haszonelvű alakot öltő felszínes racionalizmus vereségét. A XIX. században folyamatosan növekvő érdeklődés a preracionális, illetve azon motiváló és ítélőerők iránt, melyek az emberi szellemen kívül vagy annak mélyén rejlenek, s amelyekről Voltaire és Diderot mit sem tudtak, nem utolsó sorban pedig a néphagyomány vagy a népi szemlélet- és érzésvilág felfedezése olyan törekvésekre vezethetők vissza, melyekre az első konzervatívok hatottak ösztönzőleg.

Tocqueville nyilvánvalóan Burke „előítéletét" fejleszti tovább, amikor így ír: „Ha mindenki maga vállalkozna összes nézetének kiformálására, s az igazságot csakis a maga által taposott ösvényen keresné, azt vonná maga után, hogy az emberek tekintélyes része sohasem egyesülhetne valamely közös vélekedésben." Newman a *Grammar of Assent*-ben (Az igenlés grammatikája) a „következtető érzéken", mely magában foglalta a „helyes ítéletet" (good sense) és a „józan észt" (common sense), pontosan azt

értette, amit Burke „előítéleten". Ugyancsak Newman figyelte meg, hogy az az ember, akit csöppet sem érdekelnek a végkövetkeztetések, akár az életét is feláldozná egy dogmáért. Később Chesterton figyelmeztetett arra, hogy a pusztán racionális katona nem fog csatázni, a racionális szerető pedig nem nősül meg. A század első felében Disraeli harcot hirdetett azon államférfiak ellen, akik „a politikai intézményeket az elméleti tudományok elvont elveit követve alakítják ki, ahelyett hogy az események alakulására bíznák formálódásukat".

Amikor a konzervatívok az előítéletek szerepét hangsúlyozzák az emberi viselkedésben, a tudás sajátos típusára hívják fel a figyelmet. Ez az a tudástípus, melyet William James „valaminek a tudásaként" jellemzett, szemben a „valamiről alkotott tudással". Az első az a tudás, melyre egyszerűen tapasztalataink révén teszünk szert az életben, legalábbis annak valamely jelentős területén való közvetlen munkálkodásunk során. Ez lényegét tekintve gyakorlati tudás. Szervesen épül be jellemünkbe, mivel a szokássá válás folyamatában gyökerezik, abban a folyamatban, ahogy általános beállítódássá vagy „ösztönné" alakítjuk át a tudatos vagy nem tudatos kísérletezés, s a közönséges próba-szerencse eredményeképpen megszerzett tudást. A másik fajta tudás, melyre James hivatkozott, az, amelyet a tankönyvekből szerzünk, olyasvalamit tanulva meg egy *tárgyról*, amit elvont vagy általános elvekbe foglalhatunk, valamit, ami preskriptív formulává alakítható, s akkor a leglátványosabb, amikor logikai formát ölt. Az első tudástípus legfőbb erénye a közvetlenség és a gyakorlatiasság, a másodiké az elvontság és az általánosság. A zené*ről* vagy a festészet*ről* alkotott tudást mindenki elsajátíthatja tanulás révén. A zené*nek* vagy a művészet*nek* a tudása viszont James szerint azt a fajta személyes tapasztalatot igényli, mellyel csak a zenészek, festők és szobrászok rendelkeznek vagy rendelkezhetnek. Ha valakinek élénk a képzelőereje, véleményt formálhat a kormányzás elvei*ről* vagy törvényei*ről*, de csak akiben megvan ezek*nek* a tudása, az képes a vezetés gyakorlati eszközeivel előállni vagy más módon részt vállalni valamilyen valóságos kormányzásban.

A tudás típusainak ez a megkülönböztetése húzódik meg a politikai utópizmus minden formájának és a politikai reformok nagy részének konzervatív bírálata mögött. Az utópisták és a reformerek – érvelnek a konzervatívok – többnyire túlságosan sok elvet és eszmét dédelgetnek, de sajnálatosan távol áll tőlük a célszerűség, a gyakorlatiasság és a „know how" ismerete, amit a rakodómunkástól a sebészig minden mesterembertől elvárunk. A szabályoknak, elveknek és absztrakcióknak szentelt túlzott figyelem óhatatlanul oda vezet, hogy az embereket tömegként kezeljük, s nem olyan személyeket látunk bennük, akikkel nap mint nap találkozunk, konkrét egyéneket: szülőket, beszélgetőpartnereket, munkásokat, vásárlókat és szavazókat.

Michael Oakeshott szépen fogalmazta meg ugyanezt *Racionalizmus a politikában* című nevezetes esszéjében. Oakeshott lényegében ugyanazt a megkülönböztetést teszi a tudás típusai között, mint James, az egyiket „technikai tudásnak", a másikat „gyakorlati tudásnak" nevezve. Az elsőt az értelem segítségével, könyvekből vagy a tanteremben sajátíthatjuk el, valamint a racionalizálás műveletének eltanulásával. Ez tele van szabályokkal, előírásokkal és általánosításokkal. A második szigorúan a tapasztalatra korlátozódik, valamilyen tevékenységhez és ahhoz a folyamathoz kötődik, melynek során az, amit megtanultunk, szellemünk és személységünk elidegeníthetetlen részévé válik. Oakeshott azt mondja, hogy a modern nyugati gondolkodás politikai racionalizmusa a technikai tudás összegzése és felmagasztalása, vagyis azé, amit James „valamiről alkotott tudásnak" nevezett.

„Európa újabb kori történetét – mondja Oakeshott – ellepték a politikai racionalizmus tervezetei." Oakeshott megfogalmazásában minden utópia, a „történelem menetére" vagy az „emberi természetre" vonatkozó valamennyi nagyszabású általánosítás, egy új állam vagy bármilyen társulás alkotmánya és minden átfogó reformtörvény hátterében a racionalizmus politikája érhető tetten. Továbbá „a racionalizmus annak a kijelentése, hogy amit én gyakorlati tudásnak neveztem, az egyáltalán nem tudás; annak a kijelentése, hogy tulajdonképpen nem létezhet olyan tudás, amely nem technikai jellegű". Ez a forrása az emberi történelem folyamán fel-felhangzó ismerős panasznak, hogy a kormányzás mérnökök, technokraták és a többi tudomány specialistáinak kezébe került. Innen fakad, hogy olyan politikai racionalisták, mint a XVIII. század *philosophe*-jai, áldásukat adták a „felvilágosult despotákra". Sokkal könnyebben lehetett a

politikai viselkedés általuk kidolgozott szabályait ráerőltetni a népességre, ha ezt mindjárt egy könnyen befolyásolható despotával kezdhették. De ha nem egy ilyen despota volt éppen uralmon, nem állt tőlük távol az sem, hogy teremtsenek egyet. Amennyiben ugyanis a részvétel vagy képviselet köznapi folyamataira hagyatkozunk, a racionális inspiráció átsugárzása az emberekre legjobb esetben is csak lassan és egyenetlenül megy végbe. A történelem során így aztán a racionalista szellem virágzásának időszakaiban vagy egyetlen hatalmas értelemről álmodoztak, vagy az értelmiség kisebb osztályáról, mely közvetlen és átfogó módon uralkodik a homogén tömegként elgondolt nép fölött, s egyszer s mindenkorra meg akartak szabadulni a kormányzat azon formájától, mely a puszta használaton, magatartási és gondolkodási szokásokon, tradíción, képviselő testületeken, félig-meddig nyilvános bizottságokon és más szervezeteken, a jogszolgáltatás ütközőin és a puszta deduktív ész egyéb korlátozó intézményein alapult.

Burke az elsők között ismerte fel, hogy a politikai racionalista szelleme természetszerűen hajlik egyfajta belső imperializmusra, Irving Babbitt *Leadership and Democracy*-jából (Vezetés és demokrácia) vett kifejezéssel „demokratikus imperializmusra". Vagyis, tekintettel arra, hogy az individuális ész jogot formál az emberek fölötti közvetlen irányításra, egyetlen egyszerű és kínálkozó lépéssel kiterjeszthető – a tisztán politikai és jogi szféráról a gazdasági, társadalmi, morális és spirituális szférára – az a terület, mely ezen ész irányítása alá tartozik. Babbitt a liberális és szocialista értelmiségi csoportokra gondolt, amikor ezt írta: „Egyetlen mozgalom sem példázza az állítólagos demokratikus mozgalomnál jobban azt a módot, ahogyan egy jól szervezett és elszánt kisebbség a tehetetlen és szervezetlen tömegek akarata fölött uralkodhat."

A konzervatív nézőpont szerint csak a – burke-i értelemben vett – előítélet állíthatja a polgárságot egységesen szembe azzal a fajta önkényuralommal, melyet a kormányzati racionalizmus gyakorolhat az emberek fölött. Burke szeme előtt a jakobinus racionalisták példája lebegett, amikor a következőket írta: „Nem lehet nem észrevenni, hogy a geometriai felosztás és az aritmetikai műveletek szellemét követve ezek az állítólagos honpolgárok pontosan úgy bánnak Franciaországgal, akár egy meghódított

országgal." A bürokráciának és a bürokratikus racionalista mentalitásnak ez a konzervatív – sőt időnként liberális és szocialista – kritikája folyamatosan és határozottan erősödik a jakobinus „geometrikusok" ellen intézett burke-i támadás óta.

Burke és általában a konzervatívok felismerték, hogy az ellenállás akarata, amit általában a természetes jogok belső tudásának vagy a szabadság belső ösztönének tulajdonítanak, valójában a történelem során az emberek gondolkodásába fokozatosan beépülő előítéletek folyománya: olyan előítéleteké, melyek a valláshoz, tulajdonhoz, nemzeti különálláshoz s a társadalmi rendszerben játszott megszokott szerepekhez kapcsolódnak. Ezek, nem pedig az elvont jogok motiválják az emberek szabadságért folytatott küzdelmeit, melyeket nagyra becsülünk.

Tekintély és hatalom

A tekintély – a tulajdon mellett – a konzervatív filozófia központi fogalma. Ez nem jelenti a szabadság mint konzervatív érték háttérbe szorítását; végtére is Burke az amerikai gyarmatosokkal, valamint az India és Írország népével foglalkozó beszédeiben újra és újra hangsúlyozta az emberek szabadságát ahhoz, hogy saját szokásaik és hagyományaik szerint éljenek. Lord North, Grenville és Lord Hastings elleni vádjainak alapját egyaránt az a gondolat képezi, hogy az említettek „hatalmi kényszert" alkalmaztak az autonómia felszámolása vagy meggyengítése érdekében.

Mégis látnunk kell a rend és az autoritás elsőbbségét Burke szabadságról alkotott felfogásában. „A szabadság, melyre gondolok – jelentette ki a *Töprengésekben* –, a renddel összefonódó szabadság; olyan szabadság, mely nemcsak hogy összeegyeztethető a renddel és az erénnyel, de nem is létezhet nélkülük." A társadalom elsődleges szükséglete, folytatja Burke, hogy rendelkezzék bizonyos eszközökkel az emberi szenvedélyek korlátozására. Nélkülözhetetlen az, hogy „az emberek szándékai gyakorta meghiúsuljanak, akaratuk ellenőrzés alá essék, szenvedélyeik kordában tartassanak."

Burke szerint a természetes jogok iskolájának végzetes tévedése a tekintély hagyományok és társadalmi szabályok által

emelt falaival szembeni közömbössége volt. Rousseau és mások a szabadságot csak az egyén és az állam igényeinek fényében vizsgálták. Ez azonban, Burke és más konzervatívok érvelése szerint, olyan entitások igényeinek mellőzését jelenti, mint a család, vallás, helyi közösség, céhek és más intézmények, melyek mindegyike az autoritás valamilyen rendszere, s melyek egytől-egyig jelentős mértékű autonómiát – vagyis testületi szabadságot – követelnek nélkülözhetetlen feladataik ellátásához. A szabadság problémája Burke számára elválaszthatatlan az autoritás háromszögétől, melynek egy-egy csúcsát az egyén és az állam adja, a harmadikat azonban az előbbi kettő közé ékelődő csoportok.

A tekintély konzervatív elméletében van egy kiirthatatlan feudális elem. A XIX. században csaknem valamennyi konzervatív – Burke-öt, Bonald-t, Coleridge-ot, Hegelt és Disraelit beleértve – őszinte csodálatot érzett a középkor iránt. A felvilágosodás feudalizmussal szembeni gyűlölete a század gondolkodástörténetében ritka hirtelenséggel csapott át konzervatív magasztalásba, hiszen a konzervatívok számára a feudalizmus kínált modellt a modernitás gazdasági és politikai terheivel való megbirkózáshoz. Ahogyan a XIX. század második felében Otto von Gierke írt a középkorról, azt csaknem minden konzervatív magáénak érezhette: „A középkor az ideák egész sorát vezette le a társadalmi organizmus alapvető eszméjéből. Először is kifejlesztették a társtag fogalmát az egyes emberek által a különféle egyházszervezeti és politikai csoportokban betöltött pozíciók jelölésére..., vagyis azokra az egyénekre, akik ezeket a testületeket alkották, nem egyenlő matematikai egységekként gondoltak, hanem mint egy társadalmi csoport tagjaira, akik más-más helyet töltenek be."

Burke és más konzervatívok a modern történelmet voltaképpen folyamatos eltávolodásnak látták a tekintély és szabadság középkori-feudális szintézisétől. A középkori jogban a „szabadság" mindenekelőtt valamely testületi csoport jogát jelentette az őt megillető autonómiához. A nyugati történelem egészét áttekintve ezen társadalmi, testületi szemlélet felbomlását tapasztaljuk, s azon szemlélet előtérbe kerülését, mely az egyének tömegeivel számol. Tocqueville *Az amerikai demokráciá*ban olyan történetfilozófiára támaszkodik, mely szerint a politikai állam és az egyén jelentősége nőttön nő azon társadalmi kötelékek kárára, melyek a középkorban nagyjából mind a kettőt magukba zár-

ták. Akkoriban a tekintély egész láncolata létezett, párhuzamosan a létezés azon láncolatával, mely a középkori teológiát uralta. A szabadság és a tekintély egyként nélkülözhetetlen aspektusa volt a csoportok és társulások ama láncolatának, mely az egyéntől a családon, a plébánián, az egyházon, az államon át végső soron Istenig emelkedett. A tekintély láncolatának vagy hierarchiájának érzékelése döntő szerepet játszott a társadalomról alkotott konzervatív elképzelésben.

Az államon belüli autoritás megfelelő formájáról vallott felfogását Burke 1795-ben, az akkori miniszterelnök, Pitt felkérésére írt *Thoughts and Details on Scarcity*-ben (Gondolatok és töredékek a szűkölködésről) fejtette ki világosan és félreérthetetlenül. Pitt abban kérte ki Burke tanácsát, hogy egy belső katasztrófa, például egy súlyos éhínség esetén mi volna a kormányzat kívánatos magatartása. Milyen legyen a kormányzati hatalom szervezete? Burke válasza metsző és lényegre törő volt. A szervezetnek változatlannak kell maradnia, függetlenül attól, hogy a helyzet hétköznapi vagy kivételes: „[Az] államnak arra kell szorítkoznia, ami az állammal vagy annak teremtményeivel kapcsolatos, nevezetesen a vallás külső szervezetére, elöljárói hivatalaira, szárazföldi és tengeri katonai erejére, kincstári bevételeire, az általa létrehozott társulásokra; egyszóval mindarra, ami igazán és ténylegesen a közre tartozik, a köz békességére, a közbiztonságra, a közrendre és a köztulajdonra."

A magánszféra problémáira és szükségleteire azonban, mint Burke hangsúlyozza, *nem*. Ebben a legkisebb eltérés sem mutatkozik Burke és barátja, Adam Smith között. Smith műve, *A nemzetek gazdagsága* szerint a kormányzat legitim módon foglalkozhat az oktatással és néhány más, a köz boldogulásához nélkülözhetetlen tevékenységgel, amelyek előmozdításához nem elegendőek a magánjellegű kezdeményezések. Burke viszont a kormányzatnak az állampolgárok iránti felelősségéről szólva nem él effajta kiegészítéssel. Annak ellenére, hogy időről-időre a magukat Burke követőjének valló konzervatívok azt állítják, hogy Burke és Adam Smith nem ugyanazt az utat követték, a kormányzat feladatának kérdésében valójában nincs komoly eltérés közöttük. Tény, hogy Burke rendkívül nagyra tartotta *A nemzetek gazdagságát*, akárcsak Smith korábbi művét, *Az erkölcsi érzelmek elméletét*, melyről már-már a mértéktelen magasztalás hangján írt az *Annual Registerben*.

A politikai autoritás feudális-konzervatív szerkezete Burke *Thoughts and Details*-ében is nyomatékosan jelen van. A kormányzati hatalomról ezt írja: „Amint mindinkább leereszkedik az államtól a tartományhoz, a tartománytól a parókiához, a parókiától pedig az egyes ember házához, egyre tehetetlenebbé válik. Az alsóbb rendű kötelességnek nem *képes* eleget tenni, s minél inkább törekszik rá, annál biztosabban fog csődöt mondani a magasabb szinten. Tisztában kell lennie a dolgok tagozódásával; mi tartozik a törvényre és mi a szokásokra, ez a döntő. A jó politikusnak az utóbbiak esetében lehetnek vonzalmai, de nem hozhat róluk törvényt." A laissez-faire és a decentralizáció Burke-nél mindenek felett áll.

Az autoritás alapvetően feudális szemlélete határozta meg a konzervatív szerzők műveit Németországban, Franciaországban és Európában másutt is. Bonald *Théorie du pouvoir politique et religieux* (A politikai és vallási hatalom elmélete) – mely a Burke halálát megelőző évben jelent meg, s ösztönzőjeként hivatkozik a *Töprengésekre* – a tekintély és a hatalom olyan filozófiáját hirdette, mely egyenesen Aquinói Tamástól is származhatott volna. A szuverenitás, jelentette ki Boland, egyedül Istené. Ezt a szuverenitást ruházza át többé-kevésbé egyenlő mértékben a családra, az egyházra és a politikai kormányzatra. Az isteni eredetű tekintélyből mindegyikük része mindenek fölött való a maga területén. Ekképpen a család autoritása – s vele szabadsága és autonómiája is – szent és sérthetetlen; sem az állam, sem az egyház nem csorbíthatja azokat az előjogokat, melyek a rokoni kapcsolathoz kötődnek. Ugyanez érvényes a kormányzatra és az egyházra is. A saját területén mindkettőnek megvan a maga kellő autoritása. A zsarnokság, írta Bonald, a szférák határainak átlépését jelenti. A forradalmi állam totális hatalma Franciaországban a család és az egyház érdekszférájába való önkényes behatolásából fakadt.

Ez közkeletű nézet volt. *A jogfilozófia alapvonalaiban* Hegel lényegében ugyanezt a felfogást fejtette ki. Az egyház, a nemesség, a család és a politikai kormányzat hatalma plurális rendszert alkot. Az állam számára áthághatatlan határt szabnak a főbb társadalmi csoportok és rétegek jogai és autonómiái. Haller teljes egészében e pluralizmusra, a szférák s – kezdve a családon – valamennyi csoport és társulás jogainak elkülönítésére

építette *Restauration der Staatswissenschaft* (Az államtudomány helyreállítása) című monumentális művét. Érdemes ismét felidéznünk de Maistre kijelentését, miszerint a társadalomnak nem egyszerűen ellenforradalomra, hanem a forradalom *ellentétére* kell épülnie. Éppen ez az, amire a konzervatívok törekedtek, Burke-kel az élen.

Eltekintve a szükséghelyzetek és puszta politikai kényszerek diktálta cselekvés időszakaitól, az állam és a társadalom ezen alapelve mindvégig a konzervativizmus jellemzője maradt. Disraeli, Newman, Tocqueville, Bourget, Godkin, Babbitt, majd már a jelenbe nyúlva olyan konzervatívok, mint Oakeshott, Voegelin, Jouvenel és Kirk, egytől-egyig azt hangsúlyozták, hogy a politikai államnak a legmesszebbmenően távol kell tartania magát a gazdasági, társadalmi és morális kérdésekbe való beavatkozástól; s egyúttal minden tőle telhetőt meg kell *tennie* a család, a kisközösségek és az önkéntesen szerveződő társulások szerepének megerősítésére és kiszélesítésére. A konzervatívok gyakorlati politizálását az elmúlt két évszázad folyamán Amerikában és Európában is a privát szektor, a család és a helyi közösségek, a gazdaság és a magántulajdon előtérbe helyezése jellemezte, valamint a kormányzat jelentős mértékű decentralizálása, tekintettel a kisebb állami és társadalmi egységek testületi jogaira. Bármily furcsának tűnjék is a feudális jelzővel jellemezni Amerika olyan szülötteit, mint Coolidge, Hoover, Goldwater és Reagan – no meg brit társaikat –, kormányzati filozófiájukra mégiscsak ez a címke illik.

Amit e tekintetben Burke, Bonald és Hegel elkezdett, a XIX. század végéig tartós örökség maradt. Newman a kormányzatról szóló néhány írásának egyikében úgy látta, hogy a megfelelő állami tekintély négy elvre, a *koordinálás, alárendelés, delegálás* és *részvétel* elvére épül – mégpedig ebben a sorrendben. Ezek gyökerüket tekintve mind feudálisak. Franciaországban Bourget kritikai írásai és Barrès regényei az autoritás hasonló szemléletét kínálják. Mindkettejüknél a társadalmi kötelékek, az egyén viszonylagos jelentéktelensége, a hagyomány, a hierarchia és a hősiesség szeretete kap hangsúlyt; s velük együtt, ahogy azt Bourget kifejezte, „az a késztetés, hogy feudalizáljunk és decentralizáljunk mindent, ami politikai természetű".

A kormányzat és társadalom konzervatív-feudális szemléletének egyik örökségét az állam azon félnyilvános autonóm tes-

tületei jelentik, melyek nem tartoznak közvetlen felelősséggel a törvényhozásnak vagy a népnek. Lord Keynes ebben a tekintetben a konzervatív felfogást tette magáévá, amikor az ilyen testületeknek a nemzet gazdasági és társadalmi ügyeibe való szélesebb körű bevonását szorgalmazta, ezáltal könnyítve az állam terheit, s egyúttal elvágva a gyökereit egy máskülönben vég nélkül burjánzó bürokráciának. A középkorban természetesen számtalan efféle csoport létezett, és jónéhányuk érintetlenül maradt fenn Európában jóval azután is, hogy a központosított, közvetlen állam eszméje megfogalmazódott. Ilyen csoport például az egyetemi ösztöndíjbizottság Angliában vagy a szövetségi bankok Amerikában, bár ha a populizmus és a közvetlen demokrácia híveinek állandó támadásaira gondolunk, úgy tűnik, egyik sem áll már fenn sokáig. A bíróságok a középkori társadalomban rendkívüli előjoggal rendelkeztek, és Nyugaton később is bizonyos mértékű feudális autonómiát élveztek, legalábbis a totalitárius nemzetek bíróságainak státusával összevetve. A Legfelsőbb Bíróság – mely szintén a populisták és a szociáldemokraták támadásainak csaknem szüntelen célpontja – számos tekintetben mindig is az amerikai konzervatívok szívéhez legközelebb álló kormányzati szervezet volt. A konzervativizmus hangadóinak köszönhető, hogy a XX. század elejéig az Egyesült Államok szenátorait közvetett módon választották. A szenátust létrehívói olyan „konzervatív" kamarának szánták, mely az angol lordok házához hasonlít. Hogy a szenátorokat megkíméljék a szavazókért folytatott közvetlen versengéstől, megválasztásukat az állami törvényhozásra bízták, újabb példát szolgáltatva ezzel a konzervativizmus közvetett kormányzathoz és ennek nélkülözhetetlen ütköző intézményeihez és biztosítékaihoz való vonzódására. A konzervatív gondolkodás történetében hasztalan kutatnánk olyasmi után, ami az „egy ember, egy szavazat" filozófiájára emlékeztet. A konzervatívok épp olyan elszántan harcoltak az Egyesült Államokban a helyi közösségek, az államok és a szövetségi kormány tisztviselőinek közvetett választásáért, mint az angol konzervatívok a „rothadt választókörzetekért" és az erős lordok házáért. A kezdeményezés, visszahívás és a népszavazás azon messzemenően demokratikus szabályozását, mely a századforduló táján került bevezetésre az amerikai államokban, a konzervatívok – demokraták és republikánusok egyaránt – ahol csak tehették, ellenezték.

Az Egyesült Államok alkotmánya igencsak konzervatív dokumentum volt, amikor megfogalmazói Philadelphiában pontot tettek a végére. A hatalom megosztása, ellenőrzése és egyensúlya, valamint a közvetett kormányzás konzervatív alapelvei, továbbá azok a beépített általános korlátozások, melyek annak megakadályozására voltak hivatva, nehogy a szövetségi kormány az európai kormányok útját kövesse, az alkotmány csaknem mindegyik részében fellelhetők. Az egyének szabadságait leginkább annak biztosítása garantálta, hogy a szövetségi kormányzat – a kivételes esetektől eltekintve – semmilyen módon ne csorbíthassa az államok, ezeken belül pedig a helyi közösségek autoritását. Amikor felmerült egy külön jogok törvénye (Bill of Rights) megfogalmazásának eszméje, e gondolatot Alexander Hamilton csaknem valamennyi konzervatívval egyetértésben ellenezte. Egy ilyen törvény először is szükségtelen; Angliában a Magna Chartára és a polgárjogokat biztosító későbbi törvényekre azért volt szükség, és azért lehettek fontosak, mert azokban az időkben a nép hatalma egyáltalán nem vagy csak alig öltött alakot, hiszen átruházta azt a monarchikus államra. „Nálunk a nép nem mondott le semmiről – írta Hamilton –, s mivel mindent megtartott magának, nincsen szüksége külön biztosítékokra."

Az egyének, valamint a helyi és regionális testületek szabadságát a szabadabb fejlődés és prosperitás lehetőségével együtt az biztosítja leginkább, ha az alkotmány gondosan tartózkodik attól, hogy bármit is előírjon számukra. Az egyéni és közösségi szabadságok mintegy az alkotmány hézagaiban rejlenek. Ezért ellenezte Hamilton az emberi jogok külön alaptörvényét. „Miért nyilvánítsuk ki azt, hogy ne történjenek olyan dolgok, melyek megtételére senkinek sincsen hatalma? Miért kellene például okáért kimondanunk azt, hogy a sajtó szabadságát nem lehet korlátozni, amikor senkinek sem áll hatalmában, hogy korlátozza azt? Továbbá, ha egy ilyesféle szabadság említése indokolatlanul belekerülne az alkotmányba, fennállna annak a veszélye, hogy más lehetséges szabadságok fölé helyezik, melyek nem kevésbé fontosak, mégis azzal büntetik őket, hogy nem kerülnek be az alapszövegbe."

Különben is, folytatta Hamilton, „[m]i a jelentősége annak a nyilatkozatnak, hogy a sajtó szabadságát sértetlenül meg kell őrizni? Miben áll a sajtó szabadsága? Ki adhatna erre olyan meg-

határozást, mely nem hagyna végtelenül nagy teret a kijátszására?" Az első alkotmánykiegészítés hosszú és gyakran gyötrelmes története azt mutatja, hogy Hamiltonban és konzervatív elvbarátaiban bizony volt némi prófétai képzelőerő. A szabadságokról alkotott felfogásuk lényegében ugyanaz volt, mint a középkori jogé: e szabadságokat leginkább a társult testületek – család, uradalom, céh – lehető legnagyobb szabadságának elve szolgálja, továbbá a hatalmak elválasztásának, helyivé vagy regionálissá tételének és egymással folytatott versengésének elve. Az alkotmányozás története Amerikában újra meg újra azok konfliktusát tükrözi, akik az *egyéni* jogok maximalizálásához, illetve akik az államok és a helyi közösségek *testületi* jogainak autonómiájához ragaszkodnak.

Ne gondoljuk azonban azt, hogy a konzervatívok a gyenge központi kormányzat hívei lettek volna vagy hogy manapság azok. Ez koránt sincs így. Az a különbség, melyet Tocqueville *kormányzat* és *igazgatás* között tett *Az amerikai demokráciában*, fellelhető csaknem valamennyi konzervatív gondolkodásában. Az előbbinek, írja Tocqueville, erősnek és egységesnek kell lennie. Az utóbbinak viszont a szabadság és a rend érdekében, amennyire csak lehet, decentralizáltnak, lokálisnak és minden tekintetben észrevétlennek. De Maistre mondta azt, hogy a hóhér az emberek fölötti igazi kormányzati hatalom sarkköve. Látványától többnyire visszarettenünk, írja, „és mégis, minden nagyság, minden hatalom és mindenféle engedelmesség a hóhérra épül; ő az emberi társadalom fenyegető réme és támasza". De Maistre nevetségessé teszi azt a közvélekedést, mely csodálattal tekint a katonára, de megveti a hóhért. A katonák csak ölnek és újra csak ölnek, hol ezért, hol azért; sosincs elég belőlük, és állandó fenyegetést jelentenek a polgári kormányzatra. Hóhérból azonban kevés van, alig lehet látni őket, feladatuk változatlan: dolguk az, hogy megelőzzék és megtorolják a bűnt. „Mivel a bűn hozzátartozik a világ rendjéhez – írta de Maistre –, s csak a büntetés tarthatja kordában, ha egyszer szélnek eresztjük a világ hóhérait, a rend is kivész belőle." De a kormányzat központosításából még nem következik az, hogy mindenható, napi létezésünkért felelős, s ami a legrosszabb, erkölcsnevelő, az erények útmutatója és a szellem anyja is legyen.

Burke figyelmeztet arra, hogy a társadalom valamennyi természetes tekintélye eltörlésének vagy aláásásának ára a kormányzat fokozódó katonai uralma. Más lehetőség nincsen, írja a *Töprengések* végén, „mivel gondosan elpusztították minden véleményt, minden előítéletet... minden ösztönt, ami a kormányzatot támogathatja. (...) Metafizikai tételeket fektetnek le, melyek egyetemes következményeket vonnak maguk után, aztán megpróbálják a logikát zsarnoksággal korlátozni." A fősodorhoz tartozó konzervatív gondolkodók többsége burke-i szellemben közelített a tekintély kérdéséhez. Burckhardt, aki gyűlölte az individualizmusnak a reneszánsz Itáliában meghonosodó formáját, amelynek „gyökértelen" humanistái háborút indítottak minden ellen, ami tradicionális és közösségi, s mindig készen álltak arra, hogy a reneszánsz Itália új gazdagságát és erejét szolgálják, burke-i fogalmakban gondolkodott a Nyugat jövőjéről. Az emberi természet felmagasztalását és az egyének eredendő jóságába vetett hitet önmagában is képesnek tartotta a társadalom szövedékének megsemmisítésére, s ezáltal arra, hogy az embereket idővel a „csizmás különítményesek" új fajának kiszolgáltatott alattvalóivá tegye.

A konzervatívok érvelése szerint a politikai kormányzat szükségletei, illetve a társadalmi és erkölcsi szféra autonómia-igénye között nem létezik igazi ellentét. „Országunk azon osztatai, melyeket a szokás alakított ki, nem pedig a hatalom valami hirtelen rándulása, a nagy ország megannyi kis képmásai, melyekben a szív talált valamit, amiért doboghat. Ez az alacsonyabb szintű elfogultság nem oltja ki az egész iránt érzett szeretetet." Ezeket a szavakat Burke írta, az államról alkotott francia tervezetek „geometrikus szimmetriáját" és a hatalomnak az ész nevében történő központosítását bírálva, mely nem csupán a „fogadókra és pihenőhelyekre", valamint „szomszédságainkra s szokványos helyi kapcsolatainkra" nézve végzetes, de egyúttal „valamennyi polgárt... egyetlen egynemű tömeggé gyúr össze".

A XIX. században Burke és Bonald állam- és társadalomképét a benthami utilitarizmus átfogó hatása tartotta életben. E filozófia gyűlölete, mellyel Newman, Disraeli és szinte mindegyik konzervatív gondolkodó lapjain találkozunk, Burke-nek és Bonald-nak a természetjog és általában a természeti törvényből fakadó individualizmus ellen irányuló korábbi kirohanásait

folytatta. Bentham ragyogóbb szellemi képességekkel rendelkezett, s alkalmasabb volt a messiási szerepre, mint a *philosophe*-ok bármelyike, kivéve Rousseau-t; s számos követője is akadt – nem egy a kormányzati reform jeles képviselői közül –, ellentétben Rousseau-val, akinél követőkről csak annyiban beszélhetünk, amennyiben a társadalmi egyenlőtlenséghez kapcsolódó nihilista attitűdje általános ösztönzőül szolgált a forradalmároknak és a hatalomra vágyóknak. Bentham számára a sokféleség, a régi és az új keveredésének, a pusztán lokálisnak vagy regionálisnak, s mindenekfelett a tradicionálisnak – „a múlt mocskos ujjainak" – látványa elegendő volt ahhoz, hogy haragra lobbanjon. A Panopticon elvét először csak a börtönökre alkalmazta, de még életében annak a hideg racionalizmusnak a foglalatává lett, mellyel az emberi létesítmények – elmegyógyintézetek, iskolák, gyárak stb. – összességére tekintett. Bentham a „boldogságkalkuláció" segítségével részletekbe menően igyekezett neghatározni a „legnagyobb szám legnagyobb boldogságát", és úgy tűnik, sohasem vonta kétségbe, hogy az ember „két legfőbb ura" az öröm utáni vágyakozás és a fájdalomtól való félelem. A társadalmi, kulturális, sőt a faji vagy etnikai jellemzők Bentham nézőpontjából lényegtelenek és elhanyagolhatók voltak.

Lehet, hogy Tocqueville szeme előtt a benthami demokrácia képe lebegett, amikor azt írta az emberi életek feletti hatalmáról, hogy a demokráciáknak leginkább önmaguktól kell tartaniuk: „olyan egymáshoz hasonló és egyenlő emberek tömegeit látom, akik szüntelenül önmaguk körül forognak, hogy kicsinyes és közönséges örömöket szerezzenek maguknak... Fölöttük pedig ott lebeg egy végtelen és oltalmazó hatalom... [amely] kizárólagos, részletekbe hatoló, rendszeres, előrelátó és szelíd. (...) [N]em zsarnokoskodik a nemzetek fölött, csak gúzsba köti, elnyomja, elgyengíti, megszürkíti, bárgyúvá teszi, végül félénk, iparkodó nyájjá alacsonyítja mindegyiket, pásztoruk pedig a kormány lesz."

A demokratikus zsarnokság ilyesfajta elképzelése Burke óta ott van a konzervatív gondolkodás demokráciáról alkotott elképzeléseinek előterében. „A tökéletes demokrácia tehát a legszégyentelenebb dolog a világon. Mivel a legszégyentelenebb, egyúttal a legvakmerőbb is." – írta Burke. Bonald-nál ezt olvassuk: „A monarchia ösztönösen szem előtt tartja a társadalmat és az azt alkotó csoportokat, a demokrácia viszont szüntelenül ki akarja irtani őket." Irving Babbitt pedig a demokráciáról és a vezetésről írott tanulmányában a demokráciát olyan kérlelhetetlenül „imperialista" törekvésnek látta, mely a társadalom sokféleségét minduntalan megpróbálja saját uniformizáló és egyenlősítő formáinak alárendelni.

Burke és Bonald a forradalom demokratikus erőit egyként a kormányzati bürokrácia mértéktelen felduzzasztásával vádolta. Amikor az állam a maga autoritását és sajátos szervezetét állítja a társadalom végtelenül változatos formái helyébe, elkerülhetetlen a bürokrácia szüntelen kiszélesedése. Tocqueville odáig ment, hogy kijelentette, a demokrácia és a bürokrácia szelleme olyannyira közel áll egymáshoz, hogy a bürokrácia fejlődéséből a demokrácia fejlődésére következtethetünk és megfordítva.

Ugyancsak szoros összefüggés áll fenn a demokrácia és a háborúzás kiszélesedése, illetve nivellálása közt. Mint ahogy arra a korai konzervatívok valamennyien rámutattak, a kötelező katonai szolgálatot, a híres *levée an masse*-t a történelem során első ízben a francia forradalom vezette be. A háború egyik pillanatról a másikra elvesztette azt a szűkkörűségét, mely a forradalom előtti időkben jellemezte, többé-kevésbé véges – általában dinasztikus vagy territoriális – céljaival, az ütközet meghatározott rendjével és jókora adag posztfeudális ceremóniával. A forradalmi hadseregek megjelenésével a háború a szabadságért, az egyenlőségért és a testvériségért folytatott keresztes hadjárattá változott, s a XIX. században egyre nagyobb hadseregeket igényelt és egyre nagyobb célokat tűzött maga elé. Taine jegyezte meg, hogy a demokrácia minden ember vállára hátizsákot akasztott, miközben kezébe adja a szavazócédulát. A XX. században az a fajta tömegháború, mely korábban csupán rémálom volt, az I. világháborúban valósággá vált, amikor emberek milliói kerültek a katonai vágóhídra, s a háború ősi művészetének helyét hatalmas, csaknem mozdulatlan hadtestek foglalták el, melyek módszeresen ágyúzták egymást, hogy egy-egy győztes ütközet eredményeképpen pár száz métert haladjanak előre. Ahogyan Winston Churchill megfogalmazta: „A háború, mely korábban kegyetlen és nagyszerű volt, kegyetlenné és nyomorúságossá vált." Csupán csak azért, tette hozzá Churchill, mert a tudomány és a demokrácia egyképpen nagy egyenlősítő erő. Churchill szavainak a két világháború közti Angliában a konzervatív Fuller

vezérőrnagy adott történeti mélységet, részletekbe menően illusztrálva a szoros történeti összefüggést a nemzeti állam demográfiai és politikai alapjának kiszélesítése, illetve a háború egész rendszerének nyugati kiterjesztése – a katonák számának növekedése, az egyre gyilkosabbá váló fegyverek, s különösen a háború céljának az egyszerű dinasztikus és territoriális törekvésektől az ideológiai és morális célkitűzésekig való kiszélesítése – között. A feudális korszakban, ahogy Fuller, Dawson, Churchill és más konzervatívok kiemelték, a háború csaknem minden tekintetben korlátozott volt: korlátozott volt a technológiája, a benne résztvevők száma, korlátozták a lovagiasság szabályai, a katonáskodás szerződéses jellege és az egyház tilalmai. Ezzel szemben a II. világháború kezdetekor a Nyugat demokratikus társadalmai a korlátlan célkitűzések és a feltétel nélküli megadás fogalmaiban gondolkodtak, s fegyvereiknek köszönhetően, melyek százezrek megölésére voltak alkalmasak, egyetlen évben több áldozattal és nagyobb pusztítással számolhattak, mint a megelőző háborúkban együttvéve.

A tömegekről, a tömegek és a nyugati állam központosítása, hatalmi koncentrációja közötti viszonyról alkotott kép ugyancsak fontos tényezője a politikai hatalom konzervatív elképzelésének. A „tömegek" szót itt abban az értelemben használom, mellyel többek közt Ortega y Gasset és Hannah Arendt írásaiban találkozunk: olyan embercsoport, melyet nem annyira számbeli nagysága, mint a hagyományt és a közös morális értékeket integráló társadalmi struktúra hiánya jellemez. Burke szerint a forradalom sajátos nihilizmusának egyik folyománya az emberek deszocializálása, a népesség atomizálása volt, a tradicionális társadalmi kötelékek felbomlasztása révén. Burke ezért mondja, hogy a forradalom „széttépi a neki alárendelt közösséget összekötő szálakat, s elemi részecskék társiatlan, polgáriatlan, kapcsolattalan káoszává bomlasztja azt." Másutt azt írja, hogy a forradalmi kormányzat „megkísérelt, amennyire csak lehetséges, valamennyi polgárt egyetlen egynemű tömeggé összegyúrni, s azután ezt az elegyet néhány széteső köztársaságra* osztotta fel."

*Burke itt a forradalmi kormányzat által létrehozott új közigazgatási egységekre, a département-okra céloz. (K.L.)

A tömeg eszméje a XIX. században fejlődött ki és terjedt el széleskörűen. Fontos szerepet játszik Tocqueville-nál, aki szerint a demokrácia teremtette nagy veszélyek egyike az, hogy – a többségi elv hangsúlyozása és a népességet nivelláló egalitárius értékek révén – először is életre hívja a tömeget, majd pedig mindinkább függővé válik e tömegtől, s a népszavazásra épülő diktatúrához vezet. Burckhardt, Nietzsche és Kierkegaard a beköszöntő tömegtársadalomhoz kapcsolódó balsejtelmeiknek adtak hangot írásaikban, felismerve az egyénre tett deszocializáló hatását, ami a kormányzatot a gyám és a despota ötvözetévé avatja.

A „tömegek" iránti érdeklődés tehát már azelőtt jelentős hagyománnyal rendelkezett a nyugati gondolkodásban, hogy Ortega y Gasset 1929-ben kiadta *A tömegek lázadását*. Ortega úgy vélte, hogy szoros, szimbiotikus kapcsolat áll fenn a modern élet létrehívta tömegek és a totalitárius állam létrejötte között. Hogy is ne lenne az állam hatalma és felelőssége totális – kérdezi Ortega –, ha az általa irányított népességet megfosztották mindattól az autoritástól és funkciótól, mely valaha társadalmi organizmussá tette? Cserébe azonban „a tömegek úgy érzik, hogy az állam hatalma az övék. A tömegek az állam anonim gépezetén keresztül, annak igénybevételével önállóan cselekszenek." Peter Drucker valamivel később, mindenekelőtt a hitleri Németországra utalva azt írta, hogy „a fasizmus megértéséhez a tömegek kétségbeesése ad kulcsot": nem „a csőcselék lázadása" vagy „a gátlástalan propaganda diadala", hanem „az a mérhetetlen kétségbeesés, melyet a régi rend összeomlása és az új hiánya idézett elő". Ez, állapította meg a *The End of Economic Man*-ben (A gazdasági ember vége), a totalitárius állam gyökere és *raison d'être*-je. Hannah Arendt nagyszabású művében, *A totalitarizmus gyökereiben* csupán a tömegről való gondolkodás ezen konzervatív szólamát visszhangozza.

Szabadság és egyenlőség

A konzervatív filozófia legfontosabb alapelve a szabadság és az egyenlőség szükségszerű és abszolút összeférhetetlensége. Ez az összeférhetetlenség a két érték ellentétes irányultságából fakad. A szabadság állandó célja az egyéni és a családi tulajdon – e szót itt azon legszélesebb értelmében használva, mely egyaránt magában foglalja az anyagi és a nem-anyagi javakat – védelme. Az egyenlőség eredendő célja viszont egy közösség által egyenlőtlenül birtokolt anyagi és nem-anyagi értékek újraelosztása és kiegyenlítése. Továbbá, mivel születés szerint ki-ki eltérő testi és szellemi erővel rendelkezik, azok a törekvések, melyek a képességeknek ezt a sokféleségét a törvény és a kormányzat révén próbálják ellensúlyozni, ezt csak azok szabadságának megcsonkításával tehetik, akikre rendelkezéseik vonatkoznak – ezek pedig mindenekelőtt a legerősebbek és a legokosabbak lesznek. Röviden összefoglalva ez tehát az a nézet, amit a szabadság és az egyenlőség közti kapcsolatról a konzervatívok Burke-től kezdve kivétel nélkül magukévá tesznek.

Burke francia forradalom elleni kirohanása és törekvése az amerikai forradalomtól való gondos megkülönböztetésére jórészt arra a vélekedésére épült, hogy a két esemény gyökeresen eltérő megoldást kínált a szabadság és egyenlőség problémájára. A korábbi forradalmat Burke szerint egyedül a szabadságvágy motiválta: a kolóniák felszabadítása a brit uralom alól és – alkotmánya révén – a nép megszabadítása egy olyan kormányzattól, mely saját akaratát illegitim módon rá akarja erőltetni az egyes polgárok eredendő jogaira. A francia forradalom azonban, mondta Burke, kezdettől fogva az egyenlőséget és a nemzetet – az önkényuralom két lehetséges eszközét – avatta a két legfontosabb értékké, s ennek köszönhetően a polgárok szabadságát biztosító társadalmi és morális feltételek gyengítésén munkálkodott.

A francia forradalmat, az általa kibocsátott Emberi Jogok Nyilatkozatát, ezt követő alkotmányait és törvényeinek sokaságát Burke példa nélküli és gyűlöletes törekvésnek tekintette arra, hogy a szabadság elsődleges hordozójává az egyén helyett a nemzet váljék. A nemzet forradalmi jelmondata, az *une et indivisible*, nem hagyott semmiféle rést, semmiféle megnyilatkozási lehetőséget a politikában, mely módot adhatott volna a tetterős egyének

kiemelkedésére. Burke úgy vélte, hogy a jakobinusok által ünnepelt szabadság alapvetően a nép mint nemzeti közösség szabadságát jelentette arra, hogy az arisztokratáktól és a monarchistáktól kezdve leszámoljon minden olyan csoporttal, mely e monolitikus közösség valamiféle korlátozására vagy differenciálására törekedett. A szabadság legmagasabb formája nem a „szabadság valamitől", hanem a „szabadság valamire"; egyszóval valamilyen, az egyes emberen túlmutató közösség vagy ügy *előmozdítására*. Ez volt a lényege a szabadság azon forradalmi felfogásának, melyet Rousseau *A társadalmi szerződés*ben fejtett ki. Az ember mindenütt láncokat visel, noha szabadnak született – írta szuggesztíven. A láncoktól való megszabadulás céltűzése volt az az üzenet, amit Rousseau a jövő forradalmáraira és reformereire hagyott. Ehhez azonban egy másik, árnyaltabb, de hatalmasabb feladat társult. Az igazi szabadság az, amikor az egyén feltétel nélkül lemond énjéről és minden tulajdonáról – jogait is beleértve – az abszolút közösség javára. Rousseau-tól Leninig ebben állt az igazi szabadság alapvetően kollektivista – vagy közösségi – értelmezése.

Ez a gondolat a konzervatívok támadásainak állandó célpontja. A hatalom az hatalom, végeredményben ezt mondja Tocqueville: mindegy, hogy egyetlen ember, egy szűk csoport vagy az egész nép gyakorolja. Mindig is hatalom marad, következésképpen elnyomó. Ebből az álláspontból, melyet először Burke képviselt, majd közvetlenül utána de Maistre és Bonald visszhangoztak, fakad a népi kormányzat potenciálisan önkényuralmi jellegének konzervatív felismerése. Az a csábító gondolat, hogy a hatalom alapjának kiszélesítése automatikusan enyhíti a hatalom alkalmazását, mivel a nép nem fog önmaga fölött zsarnokoskodni, a konzervatívok érvelése szerint az önkényuralom új formájához vezet, melyben az egész nép vagy egyszerűen a többség a kisebbségekre, a kreatív elitekre és más kisebb társadalmi közösségekre kényszeríti rá zsarnoki akaratát. A konzervatívok gúnyt űztek a szabadság rousseau-i, jakobinus felfogásából: mikor az állampolgár a reggeli borotválkozáskor a tükörbe tekint – írták –, egy tízmilliomodrésznyi zsarnok arcát látja és egy egész rabszolgáét.

Korábban szóltam már ebben a részben a konzervatívok vonzódásáról a társadalmi rendben közbülső szerepet játszó társa-

dalmi csoportokhoz és közösségekhez, melyek az egyén és az átfogóbb politikai hatalom közé ékelődnek. Ott ez az autoritás elmélete kapcsán vetődött fel. Itt szintén fontos hangsúlyozni, hogy a közbülső csoportok ugyanezen kiemelése adja a szabadság konzervatív szemléletének alapját. Burke és Tocqueville egyaránt az egyének csoportjait – az osztályokat, közösségeket, céheket és testületeket –, nem pedig az elvont individuumokat tekintette a franciaországi forradalom első számú áldozatainak. Burke ismételten utalt arra, hogy a jakobinusok megsértették a francia emberek társulási és testületi jogait: a rokonsági, vallási, gazdasági és másféle társulásokhoz kapcsolódó jogokat.

Ily módon a csoportok konzervatív védelme a szuverénnel szemben azt a fajta pluralizmust vonja maga után, mely a XIX. század végének egyik legjellegzetesebb filozófiai áramlatává vált. Ezt a pluralizmust – és szindikalizmust – időről időre konzervatív, liberális és radikális erők is magukévá tették, s tetten érhető Proudhon, majd később Kropotkin anarchizmusában és Mill liberalizmusában éppúgy, mint Hegel, Tocqueville és Taine konzervativizmusában. Az a tétel, mely mindezeket az irányzatokat összekapcsolja, épp ellentétes azzal, amit Rousseau és a jakobinusok hirdettek. A közbülső csoportok összetartó ereje nem zsarnoksághoz vezet, hanem az egyének szabadságának szükséges megerősítéséhez. Amennyiben a család, a közösség és a tartomány csoportos jogait megsérti a központosított állam – mégpedig vélhetően a természetes jogaiktól állítólag megfosztott egyének nevében –, akkor az egyéni szabadság falai előbb-utóbb leomlanak. A konzervatív álláspont szerint, melyet a legékesszólóbban Tocqueville fejtett ki, a közbülső társulások becses közvetítő és nevelő közeget jelentenek az egyének számára, és ugyanilyen becses ütközőket az állam hatalmának fékezésére. Ezek a közbülső társulások – Tocqueville szerint – különösen a demokráciákban nélkülözhetetlenek, mivel létezésük, továbbá az a lojalitás, mely tagjait hozzájuk fűzi, ellensúlyozni tudja a demokratikus állam delejes erejét és egyenlőségbe vetett hitét.

Az olyan csoportok, mint a család, az egyház és a helyi közösségek konzervatív felemlegetése a gyakorlatban egyszersmind az e csoportokban formát öltő társadalmi szerepek sokaságának hangsúlyozását jelenti. Következésképpen a XX. század különféle egyenjogúsító mozgalmait a konzervatív oldal minimá-

lis támogatásban részesítette. A konzervatívok tartanak a tömegektől; attól, hogy a társadalom molekuláit az atomokra hullás fenyegeti; hogy az individualista hedonizmus a társadalom és a kultúra iránt általános nihilizmust szül; hogy az állam és a gazdaság szétforgácsolja a hagyományos közösségeket – így aztán korántsem meglepő, hogy kezdettől fogva ott találjuk őket a feminista mozgalmak ellenzőinek első sorában. A nőnek mint anyának, feleségnek és leánynak minden támogatás és tisztelet kijár – mondogatták –, egészen más és teljességgel elfogadhatatlan dolog viszont az, ahogy a modern liberalizmus a nőket el szeretné választani tradicionális szerepüktől. A konzervatívok hasonló álláspontot foglaltak el a vallás, az oktatás, s nem utolsósorban a politikai állampolgári jogok vonatkozásában, azon az alapon ellenezve a nők szavazati (és gazdasági) jogait, hogy a választási folyamatban való részvételük egyszerre nőietleníténé el őket magukat, s nőiesítené el a politikai szerepeket és kérdéseket. A konzervatív etikától elválaszthatatlan feudalizmus talán sehol sem annyira szembetűnő, mint a modern világ egymást követő egyenjogúsító mozgalmaira adott konzervatív válaszban. Míg a liberális szerint az ilyen egyenjogúsító törekvések eredményeképpen valószínűleg növekszik a szabadság és az alkotóerő, a konzervatív inkább a bizonytalanságot és az elidegenedést veszi észre, legalábbis az ilyesféle következményektől tart.

A liberalizmust a konzervatívok részéről ért legfőbb vád Burke-től kezdve a modernekig, Dawsonig, Eliotig és Kirkig az, hogy a liberalizmus valójában a totalitarizmus előtt egyengeti a terepet. Eszerint a liberalizmus a tradicionális tekintélyek és társadalmi szerepek terén kifejtett szüntelen felszabadító tevékenysége által gyengíti a társadalmi struktúrát, elősegítve a „tömegemberek" elszaporodását, és ezáltal az ugrásra kész totalitárius vezetők malmára hajtja a vizet. „Az emberek társadalmi szokásainak lerombolásával – írta Eliot – természetes közösségi tudatukat egyedi alkotórészeire bontva... [a] liberalizmus talán épp azt az utat egyengeti, amely saját tagadásához vezet." Christopher Dawson akkor adott hangot annak a vélekedésének, hogy az olasz fasizmus lényegében a modern liberalizmus műve, amikor Mussolini hatalmának csúcsán volt.

Az egyenlőség fogalma éppoly csekély népszerűségnek örvend a konzervatív hagyományban, mint az individuális szabadság li-

berális felfogása. Korábban azt hangsúlyoztam, hogy a társadalommal és az állammal kapcsolatos konzervatív gondolkodás jelentős része feudális modellt követ. Ez a modell sehol sem olyan szembetűnő, mint az egyenlőség, a nivellálás és az uniformizálás kérdésének, az életbevágóan fontos megkülönböztetések azon hiányának konzervatív kezelésében, melyet az eluralkodó egyenlőség társadalmi tömegjelenséggé tehet. Amint arról már szó esett, a feudalizmus nem más, mint a létezés láncolatára vonatkozó teológia átültetése a politikába. A funkció, szerep és hatalom egyenlősége a társadalmi rend egészében éppoly nélkülözhetetlen, mint a családban. „Szüntesd meg ezt, hangold el ezt a húrt, s mily hangzavar támad! Hogy nekiesne mindennek minden" – így szól Shakespeare ismerős véleménye a rangok nivellálásáról.

Ez valamennyi konzervatív nézetét tükrözi. A társadalmi megkülönböztetés és hierarchia, a funkcionális, nem pedig mechanikus konszenzus a szabadságnak éppoly nélkülözhetetlen eleme, mint a rendnek. Ez a szabadság és egyenlőség konzervatív filozófiájának magja. A szocialista szerint az utóbbi éppoly fontos lehet, mint az előbbi. A liberális is mindinkább erre hajlik. De a jogi és alkotmányos egyenlőség azon válfaját leszámítva, melyet a XVII. században először Anglia valósított meg, az egyenlőség legtöbb formája – vagy inkább az egyenlőség elérésének mechanizmusai – egy konzervatív szemében az egyén és a csoport szabadságait veszélyeztetik, azokat a szabadságokat, melyek elválaszthatatlanok attól a rétegződéstől, sokféleségtől és változatos lehetőségtől, mely az egyenlősítők gyakori célpontja.

„[A]kik megpróbálják egyenlősíteni az embereket, sohasem teszik őket egyenlővé" – hangzik Burke egyik nevezetes sora. Egy kreatív és produktív társadalomban szerinte ugyanolyan fontos szerepet játszanak az egyéni mozgástér vertikális és horizontális csatornái. „Jaj annak az országnak, mely esztelen és szentségtörő módon elutasítja [a köznép] képességeinek és erényeinek szolgálatait." Az alsóbb társadalmi helyzetűek számára biztosítani kell a magasabbra jutás útjait. Ez a fajta felemelkedés azonban nem lehet túlságosan könnyű. „Ha a kiugró tehetség minden ritka dolgok közül a legeslegritkább, akkor ki kell hogy álljon valamilyen próbát."

A *Coningsby*-ben írta Disraeli zsidó hittestvéreinek, hogy tekintettel történelmükre, az egyenlőség különösen hátrányosan érintené őket. A zsidók „erősen kötődnek a valláshoz, a tulajdonhoz és a természetes arisztokráciához; az államférfi érdeke pedig az kell legyen, hogy e nagy népfaj részrehajlását bátorítsa, energiáit és alkotóerejét pedig a fennálló társadalom ügyének szolgálatába állítsa". Disraeli azt sugallja, hogy a zsidók egy részét csak az késztetné eltévelyedett, radikális magatartásra, ha megtagadnák tőlük állampolgári előjogaikat, valamint természetes arisztokráciájuk, tulajdonuk és vallásuk védelmének privilégiumát.

A család konzervatívokra jellemző tiszteletének gyökere a család és a tulajdon közti történeti kapcsolatban rejlik. A családok törekvése rendszerint az, hogy a lehető legtöbb előnyt biztosítsák a gyermekek és más tagjaik számára. Az elsőszülöttségi jog és a hitbizomány középkori törvényei, melyek lehetővé tették, hogy a családi birtok érintetlenül mehessen át a legidősebb fiú tulajdonába, és meggátolták a családtól való elidegenítését, beszédesen tanúskodnak arról, hogy a családot, melynek súlypontját csaknem mindig a föld adta, a lehető leghatásosabb eszköznek tekintették a tulajdon elherdálása és felaprózódása ellen. A konzervatívok egyetlen kérdésben sem vették fel olyan kitartóan a harcot a liberálisokkal és szocialistákkal, mint azon törvények ellenében, melyek a tulajdon és a család közti kötelék meglazítására törekedtek az adózás vagy az újraelosztás más formáinak segítségével. A család privilégiumának ősi védelme ellen felhozott érvek abban foglalhatók össze, hogy ez a gyermekek egyik csoportját az öröklés rendjének szabályozásával érdemtelen előnyökhöz juttatja másik részükkel szemben.

Csakhogy, mondják a konzervatívok, ha tudomásul vesszük, hogy a gyermekek egyes csoportjai erő és ész dolgában előnyhöz jutnak a genetikus átöröklés révén, hogyan tiltakozhatunk a kulturális és anyagi tényezők öröklésrendje ellen – melyek kialakulásához jó néhány nemzedék szükségeltetett, s amelyek az előbbihez hasonlóan a család és a származás részét képezik? Hayek a konzervatív álláspont tömör megfogalmazását adja: „Ennek elfogadása pusztán azt a felismerést jelenti, hogy a családhoz tartozás személyiségünk részét képezi, hogy a családok éppúgy a társadalom összetevői, mint az egyének, s hogy a ci-

vilizáció örökségének átadása a családon belül az ember jobbra való törekvésének éppen olyan fontos eszköze, mint veleszületett előnyös fizikai adottságai."

Továbbá, tekintettel a szülőkre jellemző minden bizonnyal kiirthatatlan vágyra, hogy saját gyermekeiknek a lehetőség szerint kedvezzenek, a tulajdon egyszerű átörökítése a társadalom egészére nézve kevesebb áldozattal jár, mint azon szülők buzgólkodása – a tulajdon öröklését tiltó kommunista társadalmakban –, akik gyerekeiknek mindenáron a legjobb állásokat akarják megszerezni, bármit is diktáljon a társadalom érdeke. T. S. Eliot jegyezte meg, hogy a szülők mára megszokottá váló, gyakran kíméletlen versengése azért, hogy gyerekeiket a legjobb iskolákba és kollégiumokba juttassák be, károkat okozva a gyereknek éppúgy, mint az oktatásnak, az a megnyilatkozási terep, ahol az emberek féktelenül keresnek kárpótlást a társadalmi pozíciók régebbi és bevett formáinak elvesztéséért.

Carlyle azonban ezt már korábban elmondta a konzervatívok nevében. Akár tud róla, akár nem, egy embernek mindig *megvannak* a maga feljebbvalói, azok, akik fölötte helyezkednek el a hierarchiában; fokról fokra fölfelé haladva egészen a mennyig és Istenig, a Teremtőig, aki nem az anarchia, hanem a szabály és a rend szellemében hozta létre világát. Mielőtt a pénz – a bankók – váltak volna „az egyedüli kapoccsá, mely az embert az emberrel összeköti", az alsóbb osztályok előtt – így Carlyle – voltak olyanok, akikre többé-kevésbé természetes módon felnézhettek. „A Bankók ragyogó diadalával másfajta időszámítás köszöntött be; meg kellett tehát jelennie egy másfajta arisztokráciának is." Carlyle nem a XVIII. századi félfeudális arisztokrácia visszaállítását szorgalmazta Angliában, hanem a szellem és a szív arisztokráciájáét. Az őt körülvevő új világról alkotott képét azonban vegytiszta burke-i konzervativizmus jellemezte.

A konzervatívok korán felismerték a törvényekben – a formális, írott jogban – rejlő nivelláló, egalitárius tendenciákat. Ahogy Halévy írta: „Minden törvényről elmondható, hogy lényegét tekintve egalitárius és individualista, amennyiben hajlamos minden individuumot egyenlőnek tekinteni és valamennyi egyén körülményeit azonosnak venni." Röviden, a jog többnyire inkább elpusztítója a szokásnak, mintsem létrehozója.

A konzervatívok – kezdettől már-már reflexszerű – ellenállása az újraelosztással, a speciális jogosítványokkal és az intézményesített pozitív diszkriminációval szemben abból a felismerésből fakadt, hogy ezek hosszú távon óhatatlanul pusztító hatásúak a társadalom sokféleségére és változatosságára, s ugyanígy, ha nem még inkább, a társadalmi hierarchiákra nézve. A hierarchiát – ilyen vagy olyan formáját – sohasem törölheti el törvény. Amint azt a szocialista társadalmak erre irányuló törekvései megmutatták – sehol sem olyan drasztikusan, mint a Szovjetunióban –, a hierarchia alig-alig sérül, csupán az osztályhatalom terén és az osztályok vagyoni helyzetében történik jelentős változás. A jelek szerint viszont a szigorú újraelosztás következtében valóban felszámolódik az emberek kulturális, társadalmi, pszichológiai és magatartásbeli *sokfélesége*. Minderről Jouvenel így írt a *L'Éthique de la redistribution*ban (Az újraelosztás etikája): „Ami engem illet, csöppet sem bánkódnék számos olyan tevékenység megszűnése miatt, melyek a gazdagok javát szolgálják, de senki sem nyugodna bele egykönnyen mindazon tevékenységek eltűnésébe, melyek az 500 font feletti jövedelemmel rendelkező osztályok körében találnak piacra. Ebben az esetben minden minőségi termék előállítása megszűnne." És mik a további következmények? „Először is nehezebbé válna az eredeti ízlésű egyének helyzete; másodszor, a társadalom szegényebb lenne azokkal az erőfeszítésekkel, melyeket ezek az emberek tesznek saját speciális szükségleteik kielégítésére; harmadszor, a társadalom szegényebbé válna azon változatos lehetőségekkel, melyek a speciális igények sikeres kielégítéséből származnak; negyedszer, a társadalom szegényebbé válna ezekkel a – kisebbség által támogatott – tevékenységformákkal."

A modern demokratikus társadalomra jellemző „nivellálásról", a „tömeg egyneműségéről" és a „rang és a státus kiirtásáról" szólva az utóbbi két évszázadban született konzervatív értekezések közül senki sem múlta felül azt, amit Tocqueville mondott erről a témáról. *Az amerikai demokráciá*ban olyan olümposzi elfogulatlanságra törekedett, amit valójában sohasem tekintett magáénak. A *Récollections*-ban (Visszaemlékezések), abban az emlékiratban, melyet az 1848-as párizsi forradalomban játszott szerepéről írt, világosan kifejezésre juttatja ellenszenvét azon egyenlőség iránt, mely „irigy és kapzsi vágyak alakjában ver gyö-

keret az emberek fejében és eljövendő forradalmak magvait szórja benne széjjel". Olykor szinte komikus látványt nyújt, ahogy *Az amerikai demokrácia* szerzője újra és újra a legragyogóbb érveket hozza fel úgymond az egyenlőség bátorítására, hogy aztán a szokásos dicséretek után felszínre törjön az az átható pesszimizmus és félelem, mely e klasszikus művet belengi, különösen második részét, melyet különálló könyvként kellett volna megjelentetnie *Egyenlőség* címmel. Az olvasók Tocqueville-nél könyvnyen találkozhatnak olyan – olykor dagályos és körülményes, mégis erőteljes – megfogalmazásokkal, melyek az orwelli *Állatfarm* mögött rejlő szekuláris teológiát öntik formába.

Tulajdon és élet

„A civilizált ember számára – írta Paul Elmer More 1915-ben – a tulajdonhoz való jog fontosabb az élethez való jognál." Végtére is, folytatja More, az élet primitív dolog, vagyis nem egyéb, mint azon értékek biológiai alapja, melyeket civilizált emberként dédelgetünk. „Csaknem mindaz, ami az életet jelentőségteljesebbé teszi számunkra, mint az állatok számára, összekapcsolódik azzal, amit birtokolunk – a tulajdonnal, kezdve az ételektől, melyeken az állatokkal osztozunk, egészen az emberi képzelőerő legkifinomultabb alkotásaiig."

Érdemes megjegyezni, hogy More ezeket a szavakat John D. Rockefeller bírálataként írta le; de apropóját *nem* a coloradói úgynevezett Ludlow-mészárlásban játszott szerepe adta, amikor is munkásokat gyilkoltak meg a Rockefeller tulajdonában lévő bányatelepen, mivel nem akartak szétszéledni a rendőrök felszólítására; nem ez volt tehát a bírálat oka. More kijelentését, miszerint a tulajdon fontosabb az életnél, az váltotta ki, hogy szenteskedőnek, körülményesnek és tétovának érezte Rockefeller *mentegetőzését* a magántulajdona védelmére tett intézkedéseiért.

„A tulajdon kárhoztatása és az állam – mely egyébként csakis a tulajdon konzerválására szolgál – állítólagos javának a tulajdon elvével való szembeállítása az, amiből az összes többi rettenetesség fakadt, amely tönkretette Franciaországot, s közvetlen veszélyt jelent egész Európára." – írta Burke egyik levelében 1793-ban.

A *Töprengésekben* és csaknem minden más munkában, amit Burke a francia forradalomról és az általa kiváltott európai válságról írt, a jakobinusoknak a magántulajdon ellen intézett támadását, annak eltörlését, nemzeti kisajátítását és szigorú szabályozását ugyanolyan bűnnek tekintette, mint azt, amit a kereszténységgel, a monarchiával vagy az arisztokráciával szemben követtek el. Mi sem világíthatná meg jobban a konzervatív szellem középkori-realista összetevőjét, mint az, ahogy Burke védelmébe veszi a *testületi* tulajdon formáját az *ancien régime* idején: a nagy félnyilvános egyházi és polgári alapítványok szerződés és történeti hagyomány szerinti tulajdonát, beleértve az apátságokat, egyetemeket és a jótékonysági intézményeket. A jakobinus vezetők a természetjogi individualizmus nevében semmisnek nyilvánították a testületi tulajdont, amennyiben a természettörvény elmélete szerint csak az egyénnek lehetett joga tulajdonra. Burke itt szabadjára engedi szarkazmusát. Amikor VIII. Henrik kirabolta az apátságokat, legalább felállított egy bizottságot, hogy feltárja a szerzetesi vezetés által elkövetett igazi vagy hamis visszaéléseket. Nem tudta és nem is tudhatta, hogy „a despotizmusnak micsoda hatásos eszköze található az emberi jogokban, a támadó fegyverek e hatalmas szertárában. (...) Ha a sors meghagyta volna őt a mi korunkra, négy szakkifejezés elvégezte volna munkáját, s megkímélte volna minden fáradságtól; nem lett volna többre szüksége, mint egyetlen rövid varázsigére – *Filozófia, Világosság, Szabadelvűség, Emberi Jogok*."

A magántulajdon konzervatív elmélete erősen emlékeztet a rómaira. A tulajdon több, mint az ember külsődleges tartozéka, több, mint az emberi szükségletek élettelen szolgálója. Ez – sokkal inkább, mint a civilizáció bármely más eleme – az ember ember voltának, a természeti világ fölé emelkedésének feltétele. A rómaiak érvelése szerint csak azután, hogy a távoli múltban az emberi lény egy darab földre azt mondta: „Ez az enyém", vált lehetővé, hogy kinyilvánítsa uralmát a földön és mindazon, ami rajta terem, s ezzel megtegye a civilizáció fejlődésének első lépését. A római jogban, különösen az eredeti táblákon és a köztársaság törvényeiben a *familia* szó gyöke és lényegi jelentése tulajdon – valódi tulajdon; elsősorban földbirtok, valamint a *patria potestas*, a háztartásra vonatkozó törvények szerinti minden örökölhető tulajdon. A tulajdon sohasem idegeníthető el a család le-

származottaitól, hacsak nem a szenátus határozata alapján, valamilyen súlyos és elévülhetetlen bűn miatt. A köztársaság időtartama alatt a tulajdonhoz való egyéni jog nem annyira elítélendő volt, inkább egyszerűen ismeretlen, s így elképzelhetetlen is. A tulajdon családi ellenőrzése a császárok uralkodásával kezdődő birodalomban kezdte elveszteni jelentőségét a családi örökségre vonatkozó individuális jogok megsokasodásával.

A tulajdon konzervatív szemlélete s ennek római-feudális összetevője természetesen leginkább az elsőszülöttségi joghoz és a hitbizományhoz kapcsolódó szokásokban és törvényekben mutatja meg a maga lényegét. Mindkettő a tulajdon *családi* jellegének védelmére hivatott, annak megakadályozására, hogy az egyén bizonytalan s vélhetően átmeneti birtokába kerüljön. A családra és a házasságra vonatkozó középkori törvények majd mindegyikének forrása – a nő szüzességének hangsúlyozását és a házasságtörő feleségre kiszabható szörnyű büntetést is beleértve – a tulajdon és a tulajdon legitim átöröklésének csaknem feltétlen tisztelete. Ha meg akarjuk jelölni a modern nyugati történelem kezdetét, erre a hitbizomány és az elsőszülöttségi jog eltörlése éppúgy megfelelne, mint a „Nagy Átalakulás" bármely más okozója.

Tocqueville olyannyira fontosnak tartotta a családi tulajdon történelemformáló szerepét, hogy az *igazi* amerikai forradalmat nem azokban az eseményekben látta, melyekből a Nagy-Britannia elleni függetlenségi háború története összeállt, hanem az azt csaknem közvetlenül követő gyökeres változásokban, melyeket az új állami törvényszékek eszközöltek a tulajdon természetében. Azok az államok, amelyekben az angol gyarmati örökség részeként a primogenitúra és a hitbizomány még létezett a köztársaság megszületésekor, kivétel nélkül azon voltak, hogy eltöröljék ezeket az ősi intézményeket. Tocqueville úgy vélte, hogy az elsőszülöttségi jog és a hitbizomány felszámolásának, s a „javak egyenlő elosztásával" történő helyettesítésének csak egyetlen következménye lehet: „széttöri a családi szellem és a föld megőrzése között korábban fennálló bensőséges viszonyt; a föld többé már nem jelképezi a családot". Jórészt ebből a szétaprózódásból, a családi tulajdon-egység ezen szétzúzásából fakad Tocqueville szerint az *égoïsme* és *individualisme*, amit oly jellemzőnek talált Amerikára. „Ott, ahol a családi szellem megszűnik, az egyéni egoiz-

mus a maga valóságos hajlamainak megfelelően fog cselekedni. Mivel a család már csak valami megfoghatatlan, meghatározatlan, bizonytalan dologként él tudatában, az egyén pusztán a jelen kényelmére összpontosítja figyelmét: a következő generáció elindítására törekszik, semmi egyébre." Mint *Az amerikai demokrácia* esetében oly sokszor megfigyelhető, Tocqueville ezúttal sem annyira Amerikához intézi szavait, hanem a többi franciához, ez azonban a lényegen mit sem változtat.

Hozzátehetjük még ehhez azt, hogy Tocqueville az 1848-as forradalom alatti francia törvényhozásban szerzett élményeinek felidézésekor, a *Récollections*-ban tőrőlmetszett konzervatívnak mutatkozik. Törvényhozóként rendszeresen a vagyonos osztállyal szavazott; a laissez-faire elszánt híve volt, aki a „kereskedelem törvényeit" „isteni törvényeknek" tekintette; nem barátját, John Stuart Millt, hanem az idősebb Nassau-t tartotta közgazdász példaképének; megvetette a „megtévesztett" népet, mely azt gondolja, hogy a kormányzat enyhíteni képes a Gondviselés okozta nyomorúságot; bírálta Lamartine-t, a kormány fejét, mivel nem oszlatta szét fegyveres erővel a törvényhozás épületét körbefogó munkanélküliek tömegét; végezetül pedig nagy csodálója volt Edmund Burke-nek.

Nem is csoda, hiszen Burke szintén a laissez-faire egyik apostola volt. A *Töprengések a francia forradalomról* utolsó részét csaknem teljes egészében a kormányzat jakobinus filozófiájának számlájára írható bűnök teszik ki – azon filozófia bűnei, melynek újabb és újabb tervei közvetlen hatást gyakoroltak a kormányzati hatalomra és az állami jövedelmekre, valamint a nép társadalmi és morális állapotára. A *Thoughts and Details on Scarcity*-ben, melyet korábban a szigorú lokalizmus és decentralizáció filozófiájának példájaként említettünk, Burke ugyanezt javasolja, amikor azt a kérdést veszi szemügyre, milyen szerepet játsszon a kormányzat éhínség idején vagy az emberek életét másképpen érintő válságos helyzetben. „Az, hogy gondoskodjon rólunk szorultságunkban, nem áll a kormányzat hatalmában. Hiú elbizakodottság volna az államférfiak részéről azt képzelni, hogy ezt megteheti. A nép tartja fenn őket, nem azok a népet. A kormányzatnak hatalmában áll a bajok nagy részének megelőzése; de nagyon kevés jócselekedetre képes ebben, *s talán minden egyéb dologban is.*" (Az én kiemelésem – R. N.) De mi

van akkor, teszi fel a kérdést Burke, „ha a munkás bére messze elmarad attól, ami megélhetéséhez szükséges, s az idők oly balsorssal terhesek, hogy valóságos éhínség fenyeget?" Burke hajthatatlanul következetes marad. „Véleményem erről a következő. Ha valakinek a kereskedelem törvényszerűségei és az igazságosság elvei nem biztosítják a megélhetését, úgy kilép e térből, s a könyörületesség igazságszolgáltatására bízza magát. E tartományban az elöljárónak semmi keresnivalója; beavatkozása sérti a tulajdont, amelynek éppen a védelmezésére hivatott. Semmi kétség, a szegények megsegítése minden keresztény kibúvót nem ismerő kötelessége, tartozásainak visszafizetése után mindjárt az első, éppoly parancsoló, és természeténél fogva véghetetlenül örömtelibb számunkra, mint amaz..."

A jótékonykodás tehát Burke szerint az egyház kötelessége, továbbá a családé és a falué vagy szomszédságé, de nem a kormányé. „Noha a városok és községek népének siránkozása (a sokaságuktól és keveredésüktől való félelem hatása alatt) sajnos a legtöbb figyelemben részeltetik, ebben a kérdésben *igazából* a legkevesebb súllyal esik latba; a polgárok ugyanis tökéletes tudatlanságban leledznek táplálásuk eszközeit illetően, s alig valamivel vagy éppen semmivel sem járulnak hozzá... saját maguk fenntartásához."

Akárhogy is próbálkozzunk, vajmi keveset vagy éppen semmit sem tudunk felhozni – az ügyes pártpolitikai manőverezést leszámítva –, ami elhomályosítaná Burke-öt, amikor Disraelit vesszük szemügyre. Az, hogy választók tömegeit akarta megnyerni a Konzervatív Pártnak, s hogy ez végül sikerült is neki, önmagában semmit sem mond a jótékonyságra vagy a jólétre vonatkozó elgondolásairól. Sokkalta jobban érdekelte az, hogy ezt a szavazóbázist a korona, az arisztokrácia és az egyház megerősítésére használja, mint a nélkülözők és szenvedők életkörülményeinek bármiféle közvetlen javítása. Pártjának 1867-ben sikerült tömegbázist teremtenie, s amikor miniszterelnöki hivatalba lépését követően 1874-ben reformtörvényeket vezetett be, ezek aligha a nép jólétét szolgálták. Többségük az egészségügyet érintette, s maga Disraeli a „reformtörvényeket" szarkasztikusan és önironikusan így jellemezte: *Sanitas sanitatum; omnia sanitas*. A törvények közegészségügyi rendelkezések mellett néhány ügyes átrendezést hajtottak végre a szavazókörzetekben, továbbá szabályozták a munkáltatók és a munkások szerződéses viszonyát.

Disraeli legújabb és legjobb életrajzírója, Robert Blake írja: „Korának bármely más politikusához hasonlóan vitorláit Disraelinek is »liberális« szélirányba kellett állítania. (...) A konzervatív vezetők közül sokan üdvözölték elveit, többnyire azonban Peel gyakorlatát követték; így tett maga Disraeli is." Blake így folytatja: „Talán szerencsétlen vagy megfontolatlan dolog volt bármiféle tory »filozófiával« előállnia... Ez ugyanis lehetőséget adott ellenségeinek arra, hogy rámutassanak: hatalomra kerülve igen keveset tett ennek gyakorlati megvalósításáért..."

Az a mai vélemény, miszerint Disraeli szíve szerint tory szocialista volt, úgy tűnik, azon a rövid, csak felerészben érdeken alapuló kapcsolatra épül, mely az 1840-es években Lord Manners-hez és George Smythe-hoz fűzte, e két fiatal – Eton és Cambridge padjaiból éppen csak kikerült, alsóházi hírnévre szomjazó – toryhoz, akik megalapították az Ifjú Anglia csoportot. Ez a szerény mozgalom az utilitaristák és a gyártulajdonosok angliai befolyásának csökkentését tűzte ki céljául. A Konzervatív Párt történetét feldolgozó művében írja Robert Blake: „Ez a lehetőség különösen az idealisták, romantikusok és eszképisták számára tűnt vonzónak, akik valamennyien egy jórészt képzeletbeli, preindusztriális aranykorba vágytak vissza." Az Ifjú Anglia nem volt hosszú életű. Még alapítója, Manners is drasztikusan megváltoztatta nézeteit. Először azt javasolta, hogy Manchester tegye magáévá a szerzetesi életformát. Lancashire-i látogatása után azonban úgy vélte, hogy a gyárak tulajdonosi köteléke nem egyéb, mint a feudalizmus új és ígéretes formája. „Sohasem létezett még olyan maradéktalan feudális rendszer – írta –, mint a gyárakban; lélek és test egyetlen ember szolgálatában áll vagy állhat, és ez véleményem szerint egyáltalán nem rossz társadalmi állapot." Ezzel egyúttal az Ifjú Anglia mozgalom is lezárult, noha a század végén Randolph Churchill – Winston apja – vezetésével újjáélesztette a tory politikusok kis csoportja, akiket fellelkesített egy „Negyedik Párt" elképzelése. Blake megadja nekik a kellő végtisztességet: „Sem az Ifjú Anglia, sem a Negyedik Párt nem tudott felmutatni semmilyen számottevő eredményt, ám azok a gyógyíthatatlan romantikusok mindig is emlékezni fognak rájuk, akik számára a politizálás többet jelent egy unalmas foglalkozásnál."

Ha a tory színezetű jóléti politikát kutatjuk, akkor sem járunk jobban, ha John Henry Newmanhez fordulunk. Egyetlen szoci-

álpolitikai írása, a *Who's To Blame?* (Kié a felelősség?), 1855-ben jelent meg, s azzal a válsággal foglalkozott, melyet a krími háború katasztrófája hozott Angliára. Található benne néhány élesen látó megállapítás arról, hogy az a nép, mely a közelmúltban túlságosan is megismerte a kormányzatból való „részesedést", és nem eléggé ismerte meg annak gondolkodó tekintélyét, vészhelyzet idején természetes fogékonyságot mutat a pánikra. Newman nagyszerű műve mindenekelőtt az angol alkotmány hathatós védelmezése, s ez a védelem sok tekintetben annak a Burke-nek a filozófiájára támaszkodik, akit Disraelihez hasonlóan Newman is nagyra tartott. De igencsak meg kell erőltetnie magát annak, aki olyan jóléti kormányzati politikára utaló mozzanat után kutat benne, mely eltér Burke javaslataitól. Newman ugyanazzal a tisztelettel tekint a tulajdonra és az arisztokráciára, mint Burke és Disraeli. Nem voltak ínyére a reformok, s az 1832-es reformtörvényt ellenezve Wellington kérdését idézte: „Hogyan maradhat fenn a királyi kormányzat?"

Bismarckot gyakran állítják be úgy, mint „a modern jóléti állam atyját", de akárcsak Disraeli esetében, erre is nehéz bizonyítékot találni. Munkanélküliség- és betegségbiztosítási törvényeit csak azért szorgalmazta, hogy megzavarja és meggyengítse a veszedelmes, Bebel vezette szocialistákat – ami sikerült is neki. De Bismarck, a konzervatív porosz junker ezen mintapéldánya olyannyira kevésre tartotta törvényeit, hogy terjedelmes visszaemlékezéseiben egyetlenegyszer sem tesz róluk említést. Ezeknek a törvényeknek annyi köze van Bismarck filozófiájához, mint Churchill 1909-es kalandjának – amikor is kilépett a pártból és Lloyd George szinte forradalmi költségvetését támogatta – azokhoz az elvekhez, melyekhez egész életében ragaszkodott. 1909-ben Churchill valóban csatlakozott azokhoz, akik a lordok házának gyengítésére törekedtek, sőt az akkoriban a ház előtt levő antialkoholista rendszabályokat is támogatta. De bármilyen okok vezették is erre, igencsak konzervatív kormányzati ideológiájának lényeges és tartós megváltozása nem sorolható közéjük. Valahogy elviselte Sztálin és a Szovjetunió közeledését – vagy inkább saját közeledését hozzájuk – a II. világháború idején. De a háború, akárcsak a szocialista Attlee-vel és Bevinnel kötött háborús bajtársiasság időszaka, épp csak véget ért, amikor egyik első újraválasztási kampánybeszédében kijelen-

tette: „Nem lehet kétség afelől, hogy a szocializmus elválaszthatatlanul összefonódott a totalitarizmussal és az állam gyászos bálványozásával." Amihez hozzátette, hogy meggyőződése szerint egy szocialista kormány Angliában hamarosan „Gestapo-szerű" titkosrendőrség felállítását hozná magával. Ez volt az igazi Churchill, a burke-iánus Churchill, az a Churchill, aki végtelen tiszteletet érzett a földbirtok, az arisztokrácia, a monarchia és a birodalom iránt.

Mindazzal, amit a konzervativizmusról és a tulajdonról – meg a társadalmi jólétről – írtam, nem azt akartam sugallni, hogy a konzervatívok szükségszerűen közömbösek a nélkülözők és a szerencsétlenek helyzete iránt. Gondolatmenetük könnyen összefoglalható: léteznek csoportok, először is a család, aztán a szomszédság és az egyház, amelyek épp az effajta segítségnyújtásra hivatottak, mégpedig segélyek, nem pedig egy bürokrácia személyes jótékonykodásának formájában. Ezek a csoportok természetük szerint közvetítő szerepet játszanak; közelebb állnak az egyénekhez és közösségi erejüknél fogva természetes szövetségeseik. A kormányzat rendeltetése mindenekelőtt az, hogy biztosítsa azokat a feltételeket, amelyek lehetővé teszik e *csoportok* megerősödését, mivel a történeti fejlődés évszázadainak köszönhetően ezek a legalkalmasabbak az egyén problémái túlnyomó részének kezelésére. Ha azonban e csoportokat megkerülve közvetlenül az egyének osztályait célozzuk meg a segélyekkel – mondják a konzervatívok –, ez diszkriminatív és hatástalan lesz, egyszersmind kíméletlenül aláássa e csoportok fontosságát. A társadalmi evolúcióban is könnyen felléphet diszfunkcionalitás és sorvadás. Lamennais pontosan fogalmazott: a centralizáció gutaütést von maga után a központban és vérszegénységet a periférián. A konzervatív álláspont, különösen a jóléti kérdésekben, történetileg mindig is ez volt, s *mutatis mutandis* ez is marad.

„Az embercsoportok és a földterületek közötti kapcsolatok alkotják a politikai történelem tartalmának lényegét" – írta Namier. Még ha a föld nem is elengedhetetlen, akkor is valószínűleg inkább *kemény* tulajdonra, valami kézzelfogható, látható, lényegében elrejthetetlen *dolog*ra kell gondolnunk, kezdve magával a termőfölddel, nem pedig a tulajdon „puha" formáira,

mint amilyenek a bankjegyek, kötvények, adóslevelek és hitelek. A XIX. század folyamán az Atlanti-óceán mindkét partján születő konzervatív írásokban a tulajdon, akárcsak a tulajdon és az emberi közösség kapcsolata erősen feudális jelleget ölt. A regényeihez 1870-ben írott előszavában Disraeli így fogalmazott: „Lehet, hogy a feudális szisztéma felett eljárt az idő, alapelve azonban – mely szerint a földtulajdon joga szolgálatokhoz kötődik – a jó kormányzat lényege." A jótékonyság és a segélyek forrása nem az állami alamizsna kell legyen, hanem az a tulajdonban gyökerező kötelék és láncolat, mely az embereket összekapcsolja. Ezen elv többé-kevésbé demokratizált változata mind a mai napig a konzervativizmus lényegi eleme a nyugati társadalomban.

Az emberek kölcsönös függőségének ezen feudális szemlélete nagy mértékben arra a fajta kemény tulajdonra épült és épül ma is, melyet a föld testesít meg. Burke tudta ezt, és ez magyarázza ékesszóló haragját, melynek a francia „pénzérdekeltség" manőverei, valamint a jakobinusoknak a család, a társadalmi rang és a tulajdon ellen hozott törvényei és határozatai kapcsán adott hangot. Úgy vélte, e két erő között kapcsolat van. „Abban a valóságos, bár nem mindig érzékelt hadiállapotban, mely az ősi nemesi földérdekeltség és az új pénzérdekeltség között fennállott, a legnagyobb, mivel a legjobban felhasználható erő az utóbbi kezében volt. A pénzérdekeltség természeténél fogva jóval inkább kész a kalandra: birtokosai pedig hajlamosabbak bármilyen új vállalkozásba fogni.(...) Ezért ez a vagyonnak az a fajtája, amelyre a változás minden híve támaszkodik."

Tocqueville ugyanolyan ellenségesen tekintett a cseppfolyós, mozgékony pénztulajdonra, mint Burke; ám ahelyett, hogy közvetlenül támadt volna rá, megelégedett azzal, hogy „az egyik legfőbb bizonytalansági tényezőnek" tekintette, „mely a középosztály törekvéseinek szükségképpeni kísérője". Amerikában szerinte elképzelhetetlen egy igazi földbirtokos osztály, mivel a „spekuláció láza" még azokban is megvan, akár gazdagok, akár szegények, akik a földdel foglalkoznak. A demokráciákban az emberek a földet nem egy életmód alapjának tekintik, hanem vagyontárgynak, melynek emelkedik és esik a forgalmi értéke. Tocqueville és a konzervatívok többsége úgy vélte, hogy a földbirtok jogosultságát történetileg az adja, hogy mint a vagyon egyik

formája, elválaszthatatlan a komoly társadalmi és gazdasági kötelezettségektől (bármilyen vonakodva is teljesítették ezeket néha). Vagyis a föld mint a társadalom gazdasági alapja szolgák sokaságát igényli, akik megművelik és gondozzák. A földbirtok tehát ily módon munkalehetőséget jelentett az emberek számára. Ez azonban korántsem volt így a vagyon puhább formái, például a részvények és bankjegyek esetében. Lecky a *Democracy and Liberty*-ben (Demokrácia és szabadság) mutatott rá arra a sajnálatos átváltozásra, melynek során a földbirtokok az üzletre és a pénzgazdálkodásra épülő új gazdasági rendben egyszerűen olyan területté válnak, ahol tulajdonosaik jól érzik magukat. „El fognak szaporodni az olyan vidéki birtokok, melyeket – elszakítva a környező földektől és a gazdára háruló kötelezettségektől – puszta kedvtelésből vesznek meg."

A tulajdon két fajtája – a föld- és a pénz-, a kemény és a puha tulajdon – közötti harc az amerikai történelem egyik heroikus fejezete. Nyugaton a földfoglaló és a telepes épp olyan eltökélten szállhatott szembe a kormánnyal és a pénzügyi spekulánssal, mint a nagy marhacsordák tulajdonosa. Ha a földhöz, bármilyen fajtájú vagy nagyságú termőterülethez kapcsolódó szenvedély Amerikában nem is öltött európai és ázsiai méreteket, mégis olyan elemét képezi az amerikai életnek, mely nem hagyható figyelmen kívül. Bármily öntudatlan volt is a földbe és a többi kemény tulajdonba vetett bizalom azokban, akik küzdöttek értük, e küzdelemben bizonyos bölcsesség mutatkozott meg. Ahogy azt Burke és más konzervatívok felismerték, sokkal könnyebb a rend értékét belenevelni az egyes állampolgárba és elősegíteni a szabadság valódi értékének tudatosítását, ha áthatja az az érzés, hogy van valamilyen „érdekeltsége a társadalomban". És ez az „érdekeltség" sohasem hat kényszerítőbb erővel tudatunkra, mint amikor a föld testesíti meg vagy ennek híján a kemény tulajdon. A középkor földbirtokos nemeseitől és parasztjaitól korunk tulajdonosáig és háziuráig az emberek ritkán adták fel a társadalomban való érdekeltség elvét.

Ennek az igazságnak a világos felismerése vezette a konzervatív Joseph Schumpetert, amikor a *Capitalism, Socialism and Democracy*-ben arra figyelmeztetett, hogy a szocializmus előrehaladásának és általában a szociáldemokráciának a dolgát megkönnyítették azok a tulajdont kikezdő erők, melyek nagy befo-

lyásra tettek szert a kapitalista társadalomban. „A tulajdon eszméjének életereje jelentős mértékben csökkent azzal, hogy a tőkés fejlődés során a gyárakban bevezették a gépek és gyárépületek részvénypakettjét." A tulajdon eszméje és a benne való hit olyannyira meg fog gyengülni – fűzte tovább gondolatmenetét –, hogy eltűnik védelmezésének vágya is, és vele együtt a többi egyéni szabadság megvédelmezésének akarata. Ha a jelenlegi erők továbbra is folytatják a tulajdon iránti érzék gyengítését, ha a szocializmusra való áttérés megtörténik – vonta le a következtetést Schumpeter –, „az emberek egyáltalán nem is tudnak majd létezéséről".

A tulajdon modern kori konzervatív filozófiájának másik aspektusát a kapitalizmus, valamint az iparosodás, a kereskedelem és a technika visszatérő konzervatív bírálata adja. Mint azt fentebb már hangsúlyoztam, a konzervativizmus csaknem ugyanúgy válasz a XVIII. század végi ipari forradalomra, mint ugyanezen század végének demokratikus forradalmára. Mielőtt Burke megírta volna a *Töprengéseket*, Nyugat-Európában már jelentős tábora volt a tradicionalizmusnak, mely a gyárakra és a bányákra is kiterjesztette a modernizmus elleni vádjait, gyakran „angol szisztémaként" utalva rájuk. Ezzel alig találkozunk Burke-nél. Olyannyira hasonlított szeretett barátjára, Adam Smith-re, hogy a „kereskedelem törvényeit" épp olyan „örök-nek" tartotta, mint az ember bármely más természettörvényét. Burke, aki a legtöbb dologban oly éleslátónak bizonyult, mit sem érzékelt abból, mennyi irónia rejlik abban, mikor a *Töprengések*ben szentimentálisan említi „a káposztáskertek bérleti jogát", s azt, hogy a parlament milyen „szertartásos" tisztelettel kezeli e jogot. Ez a testület ugyanis, bekerítési törvények tucatjai, sőt százai révén módszeresen lerombolta a bérlők jogait a káposztáskertekre, először egy új birtokos-, majd az ipari kapitalista osztály érdekeit tartva szem előtt.

De Burke-öt leszámítva is, a kapitalizmus és általában az új gazdasági rend bírálata gyakran megjelenik a XIX. századi konzervatív írásokban. Coleridge világosan kifejezésre juttatta kétségeit a „kereskedelmet" és az embereknek vagyoni helyzetükkel való személytelen azonosítását illetően. A „klerikusok" fensőbbsége melletti érveit jórészt a kereskedelem és az ipar évszázados társadalmi kötelékeket „eltépő, széthasító és megsemmisítő" hatására alapozta. Southey 1807-ben kiadott *Letters From England*-je (Levelek Angliából) olyan, mintha egy XIX. század végi szocialista írta volna, felpanaszolva azt a szerencsétlenséget, melyet a gyári szisztéma és a városok e szisztémának köszönhető riasztó túlnépesedése hozott Angliára. Az új városokban Southey a saját szemével láthatta azt a fertőt és nyomort, mely korábban ismeretlen volt a munkásnegyedekben. „Teljesen ismeretlenek lévén számukra a vallás és a morál legközönségesebb elvei, olyan züllötté és feslettté váltak, amilyenné az ember ilyen körülmények között elkerülhetetlenül válik." Disraeli az általa nagyra becsült Coleridge-dzsel csaknem teljes összhangban nyilvánította ki gyűlöletét a „fonó Jenny-szerű, elgépiesedett nemzet" iránt. A század végén G. B. Shaw joggal mutatott rá, mennyivel kérlelhetetlenebb volt a kapitalizmus konzervatív kritikája, mint a marxista szocialistáké. Az ok nyilvánvaló. A marxisták mégiscsak elfogadták azt, hogy eljövendő szocializmusuk a kapitalizmus technológiájára épül. A konzervatívok azonban többnyire ezt tekintették az egész rákfenéjének.

Franciaországban a konzervatívok Bonald-lal az élen a kereskedelmet, az ipart és a nagyvárosokat éppoly veszedelmesnek látták a „konstituált" társadalomra nézve, mint a jakobinusok természeti törvényre vonatkozó tanait. Egy érdekes írásban, mely a vidéki és a városi életnek a családra és a szomszédságra gyakorolt hatásait vizsgálta, Bonald a városi életet azért utasította el, mert megnövelte az egyének közti távolságot, meglazította a házassági és a családi kötelékeket, és az egész életet áthatotta a pénz szellemével, míg ugyanez a birtokos-gazdálkodó vidéki társadalomról nem volt elmondható. A tradicionális társadalomban – hangsúlyozta Bonald – magának a munkának a természete követelte meg az erős családi összetartást és az emberek közötti együttműködést. „A városi élet fizikai közelséget, de társadalmi eltávolodást eredményez lakosai körében. A vidéki életben az emberek között fizikailag nagy a távolság, társadalmilag azonban összetartoznak." A században később egész szociológiai iskola fejlődött ki lényegében ugyanebből a felismerésből kiindulva. A század folyamán pedig Chateaubriand, Balzac, Flaubert, Brunetière és Bourget – mélységesen konzervatív – műveiben folyamatosan jelen van annak az individualizmusnak, szekularizmusnak és társadalmi dezorganizációnak az erőteljes bírálata,

mellyel a kapitalizmus és a tömegdemokrácia az emberek életét fenyegette.

A római katolikus egyház már az 1820-as években, nagyrészt a briliáns – kezdetben ultramontán katolikus és monarchista – Lamennais jóvoltából rákényszerült a kapitalizmus jelenségével való elkerülhetetlen számvetésre. Az urbánus-indusztriális életnek természetesen a püspökök és kardinálisok között is akadtak barátai, akik fontosnak tekintették az embermilliók jólétének szempontjából. Ám a katolikus világban az 1820-as évektől napjainkig létezik egy eleven egyenlősítő és szociáldemokrata vonulat, mely a kapitalizmusban ellenséget látott, inkább „elosztáselvű", nem pedig kapitalista társadalomban gondolkodott, s jelentős hatást gyakorolt Európában az individualista kapitalizmussal szemben álló szakszervezetek és testületi érdekvédelmi csoportok kialakulására. Figyelemre méltó, hogy Charles Maurras, akinek konzervativizmusa szélsőségesen reakciós volt, a kapitalizmust és annak plutokratáit még a századfordulón is ugyanolyan bűnösnek találta a tradicionális társadalom elpusztításában, mint a radikális demokratákat és a szocialistákat.

Nem zárhatjuk azonban le ezt a részt anélkül, hogy újból hangsúlyoznánk: függetlenül a kapitalizmus vagy bármely más, többé-kevésbé konkrét gazdasági alakulat konzervatív megítélésének sokféleségétől, a konzervativizmus filozófiája hajthatatlanul ragaszkodott a tulajdon szentségéhez. Találóan írja Russell Kirk, hogy minden valódi konzervatív lelkében él az a „meggyőződés, hogy a tulajdon és a szabadság elválaszthatatlan egymástól, s hogy a gazdaság nivellálása nem gazdasági fejlődés. Válaszd el a tulajdont az egyéni birtoklástól és oda a szabadság." Irving Babbitt még ennél is tovább ment: „A társadalmi igazságosság valamennyi formája... az elkobzás felé vezet, amennyiben pedig az elkobzás nagy méreteket ölt, aláássa a morális mércéket, s a valódi igazságosság helyébe a ravaszság és az erőszak törvényét állítja."

Még a mi korunkban, a század és az évezred fogyatkozó esztendeiben is, amikor a jóléti állam liberális-szocialista elveit csaknem minden ember bölcsnek tekinti, mikor a hajdan szent tulajdonon gyógyíthatatlan sebeket ejtettek a Burke emlegette „pénzérdekeltség" és „új kufárok", továbbá az általa „politikus-teológusoknak" és „teológus-politikusoknak" bélyegzett törvény-

hozók és a bürokraták; egyszóval még manapság is a liberális, a szocialista és a konzervatív szellem jellemzésének és elkülönítésének legbiztosabb eszköze a tulajdonról alkotott felfogásukban rejlik. Igazuk volt a rómaiaknak, később pedig a középkor arisztokratáinak és parasztjainak, amikor a tulajdont az emberi test kiterjesztésének tekintették, olyan értékesnek, akár végtagjainkat vagy életünket. Richard Weaver szerint, akit gyakran az Egyesült Államokbeli konzervatív gondolkodás jelenkori reneszánszának hajnalcsillagaként emlegetnek, a tulajdon „az utolsó metafizikai jog". De még Weaver, a liberálisok és a szocialisták szenvedélyes ellenfele számára is nehéz volt a modern korporációk és a magántulajdon új formái által teremtett helyzet elfogadása. „Azt a helyet keressük – írta –, ahol a logosz sikeresen szállhat szembe a modern barbársággal. Úgy tűnik, hogy a kistulajdon ilyen hadállást kínál, ami természetesen egyben védőállást jelent. De sort kell kerítenünk támadó akciókra is."

A kemény tulajdon, leginkább a földbirtok emléke és álma, továbbá az olyan tulajdoné, mely nem vált hatalmas és alaktalan részvénytársasággá, eleven maradt a konzervatív szellemben. A konzervatívok számára ugyanis egy olyan részvénytársaság gondolatával, mint az 1984 előtti AT&T* – melynek nagysága a világ számos kormányzatáéval vetekszik, sok százezer alkalmazottja van és jó néhány millió részvényese –, éppoly nehéz megbarátkozni, mint a szövetségi államszervezet egészével. Nem meglepő, hogy az Egyesült Államok nyugati felén élő konzervatívok jelentős része az Észak-Keletet és a nagyvállalatok százainak ott levő központjait nem az igazi konzervatívok, hanem a liberálisok fészkének tekinti. Jól mutatta ezt 1964-ben Nelson Rockefeller és Barry Goldwater versengése a republikánus párti elnökjelölésért.

* Az Amerikai Telefon és Távközlési Társaság a világ legnagyobb vállalata volt, mielőtt az 1982-es trösztellenes törvény értelmében 22 helyi társaságot leválasztottak róla. (K. L.)

A főbb politikai ideológiák közül egyedül a konzervativizmus az, amelyben hangsúlyos helyet kap az egyház és a zsidó-keresztény erkölcs. A francia jakobinusok egyházra mért csapásai a korai konzervatívok mindegyikét felkavarták, és senkit sem mélyebben, mint Burke-öt. Erre, s ezzel összefüggésben az egyháznak egy jó társadalomban játszott létfontosságú szerepére vonatkozó megjegyzései több oldalt töltenek meg a *Töprengésekben*, mint bármely más téma, talán a tulajdont leszámítva. Hasonlóképpen nagy teret szentel az államegyházi rendszer problémájának. Burke számára az államvallást természetesen az anglikán hit jelentette, noha anyja hithű római katolikus volt, s ő maga is figyelemmel kísérte a római katolikusok helyzetének alakulását Nagy-Britanniában. Bonald, de Maistre és Chateaubriand a római katolikus vallást tekintette a törvényes egyházrend alapjának. De felekezettől függetlenül valamennyi konzervatív – Hegelt, Hallert és Coleridge-ot beleértve – a vallást tartotta az állam és társadalom alappillérének.

A politikai konzervativizmus kapcsán itt egyedül a vallás intézményes oldalára kell gondolnunk. Abszurd volna az a feltételezés, hogy a XIX. századi konzervatívokat mélyebb vallásos hit jellemezte, mint a liberálisokat. A kereszténységről a korszak egyetlen jelentős konzervatív alakja sem írt olyan szenvedélyességgel és elkötelezettséggel, mint a liberális, jakobinuspárti, zseniális tudós, Joseph Priestley. És korántsem állt társtalanul a tudósok – gondoljunk Faraday-re és Maxwellre –, a magukat politikai liberálisnak vallók, vagy azok között, akik – mint a wesleyánusok – végső soron liberális és szociáldemokrata célok mellett kötelezték el magukat.

Priestley kereszténysége fundamentalista, millenáris várakozásokkal teli kereszténység volt, olyan kálvinista erények erős hangsúlyozásával, mint a belső kegyelem, valamint az Isten szó szerinti igéjének tekintett Biblia ismerete és tisztelete. A politikai konzervativizmus alapító atyáinál – Angliában Burke, Coleridge, Southey, Disraeli és Newman, illetve Franciaországban Bonald, de Maistre és Chateaubriand esetében – kétségkívül más a helyzet. A vallás számukra elsőrendűen a közügyek közé tartozó és intézményes dolgot jelentett, melynek hűséggel és a formák tisz-

teletével tartozunk, az állam és a társadalom hasznos oszlopát, s nem mély és átfogó hitrendszert, a legkevésbé pedig totális élményt. Burke úgy vélte, hogy ez utóbbi fajta vallásosság a nonkonformistákat jellemzi – és ezt leveleiben többször is kifejtette. Az államegyházi rendszerbe vetett hitének köszönhetően Burke kifejezett gyanakvással tekintett a nonkonformisták vallásos buzgóságára. Ezek természetszerűen az egyházrend halálos ellenségei voltak, és egyáltalán nem riadtak vissza az anglikánok elleni erőszaktól. Burke éppen erről írta egyik legbeszédesebb levelét barátjának, John Erskine-nek. Dr. Erskine számos skót nonkonformista prédikáció szövegét küldte el Burke-nek, azt igazolandó, hogy ezek a papok az államegyházi rendszer elleni fellépésükben határozottan elutasították az erőszakot. Burke-öt azonban nyilvánvalóan nem sikerült meggyőznie. Szavait a mai Amerikában változtatás nélkül átvehetnék az abortusz szélsőséges ellenzői: „Az, ha valakinek a vallását erkölcstelennek, elveit hazugnak nevezzük, lelkiismeretét a gyilkoséhoz hasonlítjuk, jámborságát ellentétesnek mondjuk a társadalmi kapcsolatok alapzatával, *aztán* pedig azt hangoztatjuk, hogy nem bátorítunk semmiféle erőszakra a kérdéses személy ellen, számomra inkább újabb sértésnek és gúnyolódásnak hat, mintsem azon méltánytalanság ellensúlyozásának, melyet jellemzésünkkel követtünk el felebarátunk ellen."

Burke bátran kiállt amellett, hogy a nonkonformisták kapják meg az összes polgári jogot, mégis könnyen juthatunk arra a következtetésre, hogy a köz számára inkább csak afféle kényelmetlenségnek tekintette őket, mivel vallási buzgóságuk minduntalan a közrend felbomlásával fenyegetett, és gyűlöletkeltéssel azokkal szemben, akiknek hite eltért az övékétől. Burke csodálatra méltóan mentes volt a vallási előítélettől. A nonkonformistákról a következőket írta: „Toleranciáról vallott nézeteimben jóval messzebb megyek, mint ők. Én teljes polgári védelmet biztosítanék, az immunitást is beleértve, a zsidók, a mohamedánok, sőt a pogányok nyilvános vallási szertartásai, valamint az iskolákban és templomokban folytatott tanító tevékenységük számára, kiváltképp akkor, ha ezen előnyök valamelyikére már szert tettek a hosszú és preskriptív szokás során, mely e jogok gyakorlása tekintetében éppoly szent, mint bármely más tekintetben."

Lord Hastingst az indiai emberek és szokásaik megsértésével vádolva, Burke az indiai muzulmán és hindu előírásokat morális és humánus tekintetben egyenlőnek nyilvánította a kereszténység előírásaival. Egy ízben, amikor a Londonba látogató indiaiak egy csoportjától az anglikánok és a nonkonformisták egyaránt megtagadták, hogy átmenetileg templomukat igénybe vegyék vallási szertartásukhoz, Burke saját házát ajánlotta fel erre a célra.

Aligha az itt a kérdés, hogy ezt közömbösségnek vagy toleranciának nevezzük. Könnyen lehetséges, hogy Burke, Disraeli és az anglikán egyház számos más tagja, mint valaki megjegyezte, egyszerűen botfülűnek mutatkozott, amikor a személyes hit kérdései kerültek elő. De lehetséges az is, hogy mindegyikük mélyen és tántoríthatatlanul hitt Istenben. Nem tudjuk. Burke egy másik levelében ezt írta: „Mindaddig nem vágyom arra a dicsőségre, mely bármely nemzeti egyház jeles hívének kijár, míg nem bizonyosodom meg arról, hogy elveim vagy életem tiszteletet keltenek iránta."

A vallásos hitnek vagy hiányának azonban semmi köze ahhoz az állásponthoz, melyet az egyházi rend kérdésében a legtöbb angol és néhány amerikai konzervatív kialakított. Ez az álláspont elválaszthatatlan volt az egyházi rend intézményes, polgári aspektusától, és meglepően sok esetben ma is az. Az államegyház két fontos szerepet töltött be. Egyrészt egyfajta szentséggel ruházta fel a kormányzat lényegi funkcióit, valamint a politikai és társadalmi kötelékek egész rendszerét. Emlékezetünkbe idézhetjük itt azt, hogy *A társadalmi szerződés*ben még Rousseau, a kereszténység és a többi kinyilatkoztatott vallás ősellensége is olyan „polgári vallásról" beszél, mely az állampolgári életet ünnepli. A forradalom csúcspontján pedig a jakobinusok készségesen magukévá tették ezt is, Rousseau számos más tanításával együtt. Másrészt pedig egy bevett, vagyis kiemelkedő szerepet játszó és szükségképpen erős egyház az államhatalom és a „hatalmi önkény" kontrolljaként működik.

Burke így ír: „Az állam megszentelése az államegyházi rend által azért is szükséges, hogy a szabad polgárokban egészséges áhítat ébredjen; mivel szabadságuk biztosítása érdekében szükséges, hogy bizonyos részt élvezzenek a hatalomból. Éppen ezért az állammal és vele szembeni kötelességeinkkel összefonódott

vallásra még nagyobb szükségünk van, mint az olyan társadalmakban, amelyekben az embereket alávetettségük körülményei egyéni érzéseikre… korlátozzák."

Nem sokkal e passzus előtt van egy másik, amely még világosabban mutatja Burke egyházról és államról alkotott nézeteinek pluralista, lényegében egyensúlyozó jellegét: „Feltett szándékunk, hogy megtartjuk a fennálló egyházat, a fennálló monarchiát, a fennálló arisztokráciát s a fennálló demokráciát, mindet olyan, s nem nagyobb mértékben, ahogyan jelenleg van."

Az egyház tehát ugyanolyan módon áll fenn, ahogy a kormányzat, a társadalmi rend és a nép fennáll. Az egyik szükségképpen a másikat korlátozza, az egyik ugyanolyan mértékben, mint a másik. Az amerikai kolóniákról mondott beszédeitől kezdve számos jele van annak, hogy Burke felismerte, milyen könnyen csúszhat át a kormányzat az önkényeskedésbe. Egy nevezetes passzusban Burke kifejezésre juttatta, hogy az arisztokrácia – melyet mindenképpen a whig párt, jó esetben pedig az egész társadalom alapjának tekintett – bensőleg épp annyira hajlamos a rosszra, mint a jóra, s csak meggyökeresedett tradíciója és tartása révén válhat a köz javára. A demokráciáról Burke hasonlóképpen, az egyház és más intézmények által rárótt szükséges korlátozást szem előtt tartva alkotott véleményt.

Az egyházi rend lényegében ugyanezen szemlélete határozta meg a francia, svájci és német konzervatívokat is. A *Théorie de pouvoir*-ban Bonald igazából azt tűzte ki célul, hogy helyreállítsa a katolikus egyház autonómiáját és belső tekintélyét, mellyel a forradalom előtt rendelkezett, s amit Napóleon csak részben adott vissza a Konkordátumban. A politikai filozófus s egyúttal római katolikus Bonald az, aki a „legitim" társadalmat három szférára – kormányzatra, egyházra, családra – osztja fel, melyek mindegyike szükségképpen szuverén a maga területén. Bonald – s ugyanez érvényes de Maistre és Chateaubriand esetében is – szinte semmit sem mond a katolikus hitről vagy dogmáról, annál többet a katolikus egyháznak kijáró autonómia jogáról az államban. Lamennais a kereszténységbe vetett ifjúi hitében, s néhány évig prelátusként, jóval misztikusabb nézőpontból tekintett az egyén és az egyház viszonyára. Klasszikus műve azonban, az *Essai sur l'indifference en matière de religion* (Tanulmány a vallási közömbösségről), mely 1817-ben jelent

meg, miközben teljes erővel a katolikus érdekek előmozdításán munkálkodott, túlnyomórészt az intézményes és történeti vonatkozásokkal foglalkozik. Léteznie kell egy ultramontán egyháznak, egy szervezett és maradéktalanul elismert egyháznak, másnak, egy szervezett és maradéktalanul elismert egyháznak, máskülönben Európa a hitetlenség szakadékába zuhan, s ettől csak a világi rajongás ilyen vagy olyan, időszakonként visszatérő fellobbanásai „mentik meg".

A vallás konzervatív támogatása nagy mértékben arra a megalapozott vélekedésre épült, hogy ha az emberek egyszer elszakadnak valamelyik nagy felekezettől, az nagy valószínűséggel zavarodottságot és elbizonytalanodást von maga után. A vallás – írta Burke egyik levelében fiának – „az ember által emelt erőd egy máskülönben érthetetlen s ellenséges világban". Tocqueville, akinek római katolikus hite erős volt ugyan, noha csak halálos ágyán adott neki nyilvános kifejezést, nagyszerűen jellemezte a vallás értékét a kormányzat, a társadalom és a szabadság számára: „Ha már nemcsak a politika, hanem a vallás viszonylatában is megszűnik a tekintély, az emberek hamarosan megriadnak a korlátok nélküli függetlenségtől. Nyugtalanítja, fárasztja őket a dolgok örökös mozgása és változása. (...) Részemről kétlem, hogy az ember valaha is képes egyszerre elviselni a teljes vallási függetlenséget és a korlátlan politikai szabadságot; hajlamos vagyok azt gondolni, hogy ha nincs hite, akkor szolgálnia kell, és ha szabad, akkor hinnie."

Tocqueville szavai a lehető leteljesebb összhangban vannak a konzervatívok többségének nézeteivel. Disraeli zsidó származású volt, miután azonban rabbijával összetűzésbe került, apjával együtt áttért az anglikán hitre, s örökre szakított a formális judaizmussal. Tudjuk, hogy Disraeli rendszeresen eljárt az anglikán istentiszteletekre, hogy áldozzék, de az is közismert, hogy nemcsak hogy nem titkolta zsidó származását, hanem büszke volt rá, és egész életében hangoztatta a „zsidó faj" nagyságát és a zsidó evangélium bölcsességét és igazságát. Ám ami valódi hitbeli elkötelezettségét illeti, mint életrajzírója, Robert Blake írja, „furcsamód bizonytalan" volt. „Kereszténysége nem illik bele semmilyen közönséges kategóriába. (...) Valószínűleg reménytelen vállalkozás volna a vallásra vonatkozó megállapításaiból valamilyen koherens elvrendszert kreálni. Különböző időszakokban más-más dolgokban hitt, és nem tűnt fel neki összeegyeztethetetlenségük."

Egy gondos elemzés kétségkívül kimutatná, hogy a vérbeli konzervatívok – valamennyien Edmund Burke követői – a közömbösség és a nyílt ellenségesség végletei között helyezhetők el, ami a valláshoz való viszonyukat illeti. Ezek a nézetek, beleértve az agnoszticizmust és az ateizmust, meglepően kevéssé foglalkoztatták a viktoriánusokat. Robert Ingersoll, a rendíthetetlenül konzervatív republikánus, a törvényszék és a tőzsde oszlopa, harcias ateista volt. H. L. Mencken és Albert Jay Nock, a szocializmus, a szociáldemokrácia és a politikai liberalizmus e két ellenfele, a minimális és a lehető legkevesebb társadalmi funkciót gyakorló állam lelkes hívei voltak – amit Roosevelt és a New Deal bírálatával is kinyilvánítottak –, egyszersmind mindketten szembenálltak a kereszténységgel is. Akárcsak Irving Babbitt és Paul Elmer More, noha ez utóbbi élete vége felé már kevesebb meggyőződéssel. Mégis, mindegyikük egyetértett volna Tocqueville-lal abban, hogy a hit valamilyen védőbástyájára – még ha egy tévesen isteni ihletésűnek tekintett erkölcs mezébe öltözik is – szükségük van az embereknek, s ez az, ami megóvhatja őket az elidegenedés legrosszabb következményeitől. Bizonyára valamennyi konzervatív helyesléssel fogadta volna Chesterton szavait: „Ha valaki elveszti hitét Istenben, azt nem az a veszély fenyegeti, hogy semmiben sem hisz majd, hanem inkább az, hogy mindenben." Felesleges emlékeztetni az olvasókat arra, hogy a marxizmus, a freudizmus és a többi zajosan szekuláris hit milyen mértékben vált maga is vallássá a nyugati emberek tömegei számára.

Úgy tűnik, a vallás mint *polgári* vallás az, ami a legközelebb áll a konzervatív hit közös lényegéhez, egy olyan vallás, melyben a transzcendens mag egyszerre ölt polgári és vallási formát, amelyben a legszentebb ünnepek – mint a hálaadás napja, a karácsony, a húsvét és az újév – egyszerre szolgálnak vallási és polgári célokat. Az az amerikai vallás, mellyel Tocqueville az 1830-as években találkozott, csaknem egyenlő mértékben volt keresztény (pontosabban puritán) és nacionalista. Krisztus, a Megváltó, és Amerika, a Megváltó Nép kiegészítette egymást. Ebben az értelemben tehát Amerikának jóval azután is volt „államvallása", hogy az amerikai államok elszakadtak a keresztény felekezetektől.

A konzervatívok többnyire úgy hittek az Istenben, ahogy a tanult emberek hisznek a gravitációban vagy abban, hogy a föld gömbölyű – szilárdan, de nem rajongóan. A nonkonformisták és

a wesleyánusok „buzgóságával" szembeni ellenérzésben, mely a XIX. századi brit anglikánok nagy részét jellemezte, csaknem valamennyi konzervatív osztozott. A vallással nincs semmi baj: sőt egyenesen kívánatos, feltéve, ha nem jogosít fel arra, hogy a személyes hitek beleártsák magukat a nemzet nyilvános életébe. Nem kétséges, hogy nem élt egyetlen olyan burke-i értelemben vett konzervatív sem, aki közömbösen gondolna a mai Erkölcsi Többségre, amely gyakorta gátlástalanul számító módon mossa el a különbséget a – tolakodó törvényekben és az alkotmány kiegészítéseiben megjelenő – szekuláris és a transzcendentálisan vallásos között. A *The Idea of a Christian Society*-ben (Egy keresztény társadalom eszméje) még T. S. Eliot is, aki az anglikán egyházat – a royalizmussal és a tradicionalizmussal együtt – támogatta, figyelmeztetett az olyan egyházrenddel járó veszélyekre, amely nem a vallás történetének valamely erős és elterjedt áramlatára épül. Nem létezhet, írta Eliot, „nemzeti keresztény társadalom..., ha azt a privát és független szekták puszta halmaza alkotja". Továbbá, „az államvallást szakadatlanul az erasztianizmus* fenyegeti..., annak veszélye, hogy a Nemzeti Egyház egyszersmind nacionalista egyházzá válik".

Korunkban Michael Oakeshott fogalmazta meg nagyszerűen a kormányzati és az egyéni morál kívánatos viszonyára vonatkozó burke-i – s voltaképp mindenféle konzervatív – elgondolást: „A kormányzást ekképpen sajátos és korlátozott tevékenységnek tekintik. (...) Nem konkrét személyekkel foglalkozik, hanem tevékenységekkel; s a tevékenységekkel is csupán annyiban, amennyiben fennáll a lehetősége annak, hogy ütközzenek egymással. Nem foglalkozik az erkölcsi jóval és rosszal, nem arra találták ki, hogy az embereket jobbá, sőt még jobbá tegye; nem »az emberiség természetes romlottságának« felismerése miatt nélkülözhetetlen, hanem pusztán azért, mert az emberek hajlamosak a szélsőségességre."

Burke kétségkívül erre gondolt, amikor azt mondta, „a politikának és a szószéknek semmi köze egymáshoz. A templomban nem lenne helye más hangnak, mint a keresztényi felebarátság gyógyító szózatának."

* Az erasztianizmus az állam vallási semlegességét azon meggondolásból ajánlja, hogy a vallási széthúzás egyben polgári egyenetlenséghez vezet, s ezért veszélyes az állam stabilitására. (K.L.)

III.

A konzervativizmus következményei

11 old

Mindazok, akik valamelyest is jártasak a modern európai gondolkodás történetében, pontosan érzékelik, milyen különbség van aközött, ahogy a XVIII., illetve ahogy a XIX. században gondolkoztak az emberről és a társadalomról. A XVIII. századi gondolkodás bizonyos elemei természetesen tovább élnek. *Egyén*, *állam* és *civilizáció* – e fogalmak fénye a XIX. században sem kopott meg. Az individualizmus csaknem minden politikai vitában jelentékeny hangsúlyt kap, az utilitarizmussal együtt, mely jórészt kiszorította a természetjog elméletét. Annak kiemelkedő fontossága, amit a franciák *la patrie*-nak – gondoskodó államnak – neveztek, a humanitarizmus, a szocializmus és a szociáldemokrácia áramlatainak kavargása idején éppoly nyilvánvaló, mint korábban. Noha a civilizáció fogalma jócskán veszített erejéből a *társadalom* fogalmának előtérbe kerülésével, a XIX. században is sokat értekeznek a civilizációról, ekkoriban többnyire az antropológusok primitív kultúrájával szembeállítva.

De a két század közötti eltérések sokkal jelentősebbek, mint a hasonlóságok. Először is, a természetjog apparátusának nagy része a múlté, s a XIX. század elejétől kezdve a fogalmak szorosan összefonódó csoportja váltja fel, melynek alapját nem a természeti, hanem a *társadalmi* képezi; vagyis az emberek közötti *valóságos* kapcsolatok és kötelékek összessége, mely a történelmi fejlődés során jött létre, az intézményekben és a szokásokban öltött formát, és első számú céltáblájául szolgált a természetjogi gondolkodóknak, akiket fogva tartott az emberi természet és magatartás természetes atomjainak feltételezése – úgy vélték, hogy ezek az atomok hasonlatosak azokhoz, melyeket a fi-

zikusok fedeztek fel azáltal, hogy egyszerűen figyelmen kívül hagyták az érzéki világot, és közvetlenül a valóság változatlan elemeihez fordultak.

Láttuk, hogy Burke-nek és a többi korai konzervatívnak a forradalmárok és a *philosophe*-ok ellen felhozott legfőbb vádja azon alapult, hogy ők maguk egyáltalán nem hittek egy efféle preszociális világ létezésében. A konzervatívok a természeti erők és folyamatok világának elképzelését metafizikussága miatt bírálták, s a történeti valóság kárára folytatott képzelgésnek bélyegezték.

Korunkban a nem konzervatív Gunnar Myrdal írt erről találóan: „A konzervatív szárnynak előnyére vált ez a »realizmus«. Gyakorlati tevékenységében tartózkodott attól, hogy egy olyan »természeti rendről« alkosson elméleteket, mely eltér a fennállótól; a társadalmat úgy vizsgálta, ahogy elébe került, és ezzel megvetette a modern társadalomtudományok alapját." Úgy vélem, Myrdalnak általában igaza van, de nem szabad megfeledkeznünk a konzervatív *Aufklärung* képviselőit motiváló tényezőkről. Nem egyszerűen a tudományos objektivitás szenvedélye fűtötte őket. A társadalomtudományok létrejötte elválaszthatatlan attól a támadástól, melyet a konzervatívok a – patrióta érzelmeik kizárólagos tárgyát képező – konvenciók, szokások, előítéletek és intézmények történetileg kialakult szövedéke nevében indítottak a természetjogi filozófia ellen. A lényeg az, hogy a konzervatívok elévülhetetlen érdemeket szereztek, amennyiben *megmutatták* a XIX. századi kutatásnak és tudománynak az intézmények és fejlődésük világát, pusztán azáltal, hogy kitartóan *magasztalták* azt a természeti törvény és a természetes jogok gyűlöletes, „metafizikai" világával szemben.

A politikai és társadalmi gondolkodás stílusában hirtelen legalább akkora változás ment végbe, mint azok a stílusbeli változások, melyeket az irodalom- és művészettörténészek tárnak fel, s amelyek alapján a művészetet és az irodalmat különböző korszakokra és korokra tagolják. Számomra úgy tűnik, hogy a „klasszikus" és a „romantikus" közötti különbség a művészetben nem nagyobb, mint az, ami a XVIII. és a XIX. századi politikai gondolkodás között mutatkozik.

Az új stílust csalhatatlanul jelzi nyelvhasználata. Lehetetlen nem észrevenni, milyen népszerűvé vált a „társadalmi" számtalan szinonimája, származéka és empirikus változata – s nem

sokra rá a „kulturálisé" is, mely a XIX. században a társadalmihoz hasonlóan új és átfogó antropológiai hatókörrel rendelkezett. A *társadalmi, hagyomány, szokás, intézmény, nép, közösség, organizmus, szövedék* és *közösségi* szavak szinte egyik napról a másikra olyan tekintélyre és funkcióra tettek szert, mellyel utoljára a nominalizmussal szembenálló realista gondolkodás középkori virágkora idején rendelkeztek. Ekkor vagyunk tanúi a társadalmi antropológia, a szociálpszichológia, a társadalmi geográfia és a gazdaságtan kialakulásának, és persze a szociológiáénak, amely elnevezését August Comte-nak köszönheti, aki ezzel a szóval az általa megálmodott tudományok tudományát kívánta jelölni, a társadalom tudományát, melyet két nagy részre, *társadalmi statikára* és *társadalmi dinamikára* osztott. Az sem kerülheti el figyelmünket, hogy a XIX. századi gondolkodásban milyen nagy szerepet játszik a *család, rokonság, parókia, falu, társadalmi osztály* és *kaszt, státus, város, egyház, szekta* stb. mint a társadalom nagy valóságának megannyi történetileg kialakult molekulája. Ezek, nem pedig a természetjogászok képzeletének elvont, atomisztikus individuumai képezik az igazi embertudomány voltaképpeni tárgyát.

Az individualizmus semmiképpen sem szenvedett vereséget a XIX. században; elegendő bizonyíték rá az utilitarizmus és az ösztönpszichológia jelentősége. Ezzel együtt, a társadalom – s vele párhuzamosan – a kultúra eszméje közel került ahhoz, hogy uralkodóvá váljék a század humanista gondolkodásának döntő részében. A természetjogi iskola a társadalmat, számos intézményével együtt, az egyénből akarta származtatni; azokból a szenvedélyekből és ösztönökből, melyek, véleményük szerint, ezen intézmények létrejöttét elősegítették. Ekkoriban azonban azt találjuk, hogy a társadalmat vagy a kultúrát emlegetik úgy, mint ami döntő módon formálja az egyén magatartását, sőt egész természetét. A természetjog filozófusai az intézményest és a társadalmit előszeretettel szegényítették valamiféle eredeti vagy feltételezett szerződéssé. A XIX. század számos jog- és morálfilozófiai iskolájában a hangsúly e szerződés – mindenfajta szerződés – társadalmi vagy kulturális alapzatára esett.

A haladás – amit máskor fejlődésnek, evolúciónak vagy növekedésnek neveztek – eszméje az érdeklődés ezen megváltozását tükrözte. Azok a szakaszok, melyekre az emberiség múltbéli ha-

ladását az előző századokban osztották, általában szellemi vagy kulturális korszakok voltak. Most társadalmivá lettek – az emberi haladásban a rokonság, a társadalmi osztály, a közösség és más társadalmi struktúrák kapták a központi szerepet. Maga a haladás vagy fejlődés eszméje is változáson ment át. Míg korábban a héroszokra és géniuszokra hárult, hogy a fejlődés egyes, elkülönült korszakait a civilizáció előrehaladásának érdekében összekapcsolják, most – Saint-Simon, Comte, Marx, Bagehot, Spencer és mások esetében – azt látjuk, hogy az előrevivő változásokat nem külső, hanem belső erőkkel próbálják magyarázni. Comte legnagyobb teljesítményének azt tartotta, hogy a társadalmi haladás erőit az egyensúly és az egyensúly hiányának eredőjére redukálta: *a rend és a fejlődés egyetlen törvényére*. A XIX. századnak – akárcsak a miénknek – ez volt a Szent Grálja. Így aztán a haladás, az evolúció és általában a változás óhatatlanul egyre inkább arra az organikus növekedésre kezdett emlékeztetni, melyet a konzervatívok ajánlottak a forradalmi vagy kataklizmaszerű változás ellen lázadozva.

Comte kimondottan a tradicionalistákat, nevezetesen de Maistre-t és Bonald-t tekintette a „társadalmi statika" megalapozóinak. Noha pártatlanságát jelezve a *philosophe*-oknak tulajdonította az időbeli progresszív fejlődés eszméjét, nem rejtette véka alá alapvető ellenszenvét azon szerzők iránt, akikhez – az ő szavával – „1789 hamis dogmái" kötődnek. Az 1850-es években felvázolt ideális államát pedig a tradicionalista vallásos eszmék hatották át.

A konzervatív eszmék fölénye a liberális, radikális eszmékkel szemben a században sehol sem annyira szembetűnő, mint a szociológiában. Frederic Le Play-t – aki Comte-nál lényegesen jelentősebbet alkotott a valódi tudományos szociológiában, a feltárt adatok azonosításának, osztályozásának és induktív-deduktív felhasználásának területén – éppolyan konzervatív elkötelezettség jellemezte, mint Comte-ot. Le Play royalista és római katolikus volt, s a család szerepét hangsúlyozta – kiváltképp egy olyan „nemzetségi jellegű" családét, mely megkülönböztethetetlen volt a középkori csoporttól. Saint-Beuve joggal mondta Le Play-ről: *„un Bonald rajeuni"*, egy újjászületett Bonald; *„progressif"* és *„scientifique"*. Bonald esszéje a rurális és a vele szembeállított urbánus családról, melyre fentebb röviden utaltam, mint-

ha vázlatos ideáltípusát adná annak a fajta kutatásnak, melyet a században később Le Play aprólékos és kimerítő módon folytatott. Igazság szerint a kontinensen Bonald-tól Durkheimig, Hegeltől Tönniesig kirajzolódik a szociológiának egy konzervatív vonulata, mely alapjaiban tér el az angol és amerikai szociológiától. Durkheimnek és Webernek a társadalom természetére vonatkozó gondolataiban inkább Burke eszméivel találkozunk, semmint mondjuk Voltaire és Diderot, vagy akár Bentham szellemével.

A jog és a kormányzat területén az organikus struktúra és növekedés burke-i eszméi követőkre találtak a XIX. században. Ebben a tekintetben talán Savigny játszotta a legfontosabb szerepet; akárcsak Maine, ő is rendkívül nagyra becsülte Burke-öt. Kettejük, valamint történeti-fejlődési iskolájuk követői számára az ellenfél a benthami utilitarizmus volt, különösen az az absztrakt és deduktív analízis, melyet Bentham követője, John Austin alkalmazott a politikai szuverenitás vizsgálata során. Austin ugyanolyan megvetéssel tekintett a múlt intézményeire, mint mestere, s úgy vélte, hogy az államról és ennek lényegi tartozékairól, például a jogról – ami végtére is pusztán az állam rendelkezése – minden, ami fontos, elmondható a történelem csaknem teljes figyelmen kívül hagyásával.

Maine szerint azonban a történeti múlt elutasítása végzetes az állam, a tulajdon, a család vagy bármely más intézmény megértésére nézve. Mintha nem is Maine, hanem az új életre kelt Burke szavait olvasnánk: „A természeti törvény soha egy pillanatra sem vetekedett a történeti módszerrel." Maine nem csupán az európai történelemből merített összehasonlító kutatásai során. A régi Görögország, Róma, Írország és a korabeli India egyaránt jelentős szerepet kapnak nála. Maine és korának többi történelemben és intézményekben gondolkodó tudósa az eredeteket kutatva történeti és antropológiai vizsgálódásokat folytatott a hajdan dívó „természeti állapot"-búvárlás helyett.

A jelen és a múlt, kiváltképp a középkori múlt összehasonlítása gyakori volt a században. Ennek köszönhetők a nevezetes tipológiák: státus vs. szerződés (Maine), organizmikus vs. individualisztikus (Gierke), *Gemeinschaft* vs. *Gesellschaft* (Tönnies), mechanikus vs. organikus (Durkheim), tradicionális vs. racionális (Weber), város vs. metropolisz (Simmel), elsődleges vs. má-

sodlagos kapcsolat (Cooley). Ezen tipológiák mindegyikének fő célkitűzése egyértelműen komparatív: két alapvetően eltérő társadalomtípus szembeállítása a világban, a jelenben és a múltban. Az organikus vs. kontraktualista tipológia egyaránt jól alkalmazható – s alkalmazták is – India, a Közép-Kelet és Európa tanulmányozásakor. E kutatásokban a történeti mozgás elve hol fellelhető, hol nem.

Ám a kontinens nagy szociológusainak többsége a tipológiát előszeretettel építette be valamilyen történetfilozófiába; Tönnies, Weber, Durkheim és Simmel saját sémáikat valamennyien történeti fejlődésmodellé avatták. Ezek a modellek nem kifejezetten haladáselvűek voltak. Weber például igencsak melankolikus hangon írt a karizmatikus-tradicionális Nyugat racionalista-bürokratikus jellegűvé válásáról. Akárcsak a szolidaritásról Durkheim, aki a modern ember regenerálásához szükségesnek érezte a középkori céh és a többi köztes szerveződésforma feltámasztását. Németországról és Európáról értekezve Tönnies mindinkább a középkori eredetű *Gemeinschaft*ot tekintette a kiválóság próbakövének. Simmel úgy vélte, hogy a nagyváros és az idegen az európai történelem sajnálatos terméke.

Mindezek a szociológusok és számos európai társuk rendkívüli érdeklődést mutattak a modernitás egyik további jellegzetessége, az intellektuális-politikai elitek iránt, melyek a középkor romjain, mintegy annak utóhatásaként keltek életre. Burke lesújtó véleménye az „irodalmi összeesküvőkről", mint láttuk, abból a meggyőződéséből fakadt, hogy ezek az értelmiségi csoportok jelentős szerepet játszottak a francia forradalom kirobbantásában és folyamatának egészében. Természetjogi retorikájuk, megvetésük minden iránt, ami a régi megőrzését célozza, ösztönös gyanakvásuk mindazzal szemben, ami az arisztokráciával s annak életmódjával kapcsolatos, Burke számára az entellektüelek Nyugat-Európa-szerte erősödő ellenzéki attitűdjét testesítette meg. Burke egyebek mellett a „politikai írók", a „politikus-teológusok" és a „teológus-politikusok" kifejezéseket használta a franciaországi *philosophe*-ok és jakobinusok, illetve a Paine-hez és Price-hoz hasonló angol liberálisok megnevezésére.

Mi több, Burke volt az első, aki egyfajta értelmiségszociológiát művelt. Az értelmiségi osztály szerinte a középkort követő gazdasági és politikai változások terméke. A társadalmi különbsé-

gek fokozatos, de megállíthatatlan megszűnése, és annak az új gazdasági osztálynak a felemelkedése, amely a vagyon mozgékonyabb formáival rendelkezett, mint az Európát eladdig uraló osztály, döntő szerepet játszott annak az űrnek a megteremtésében, melyet a gyökértelen értelmiségiek tölthettek be. Ezek többé már nem azonosultak az arisztokráciával. „Amit elvesztettek az egykori udvari támogatás terén, azt megpróbálták úgy visszaszerezni, hogy saját társaság-félében egyesültek", a két akadémiában és az *Enciklopédia* szerzőinek táborában. Közös törekvésük a kereszténység és az arisztokrácia elpusztítása volt. Ezen új osztály számos tagja magas rangot vívott ki az irodalomban és a tudományban. A világ méltányos volt velük, s általános tehetségük kedvéért elnézte egyes elveik káros tendenciáját. „Az intrika leleményeit hívják segítségül, hogy kipótolják érvelésük és elmésségük fogyatékosságait. Akik figyelemmel kísérték működésüket, azok előtt hosszú ideje világos, hogy nem hiányzik semmi más, mint hogy hatalmuk legyen a nyelv és a toll türelmetlenségét oly üldözéssé fokozni, mely lesújt a tulajdonra, a szabadságra és az életre."

Ezt a képet festette tehát Burke elsőként az értelmiség politikai szerepéről. Eszerint az új osztály lényegében gyökértelen, nincs a „társadalomban kockáztatnivalója és felelőssége", életmódja rendkívül rugalmas, gondolkodása változékony és könnyed mindig készen áll arra, hogy tehetségével a politikus vagy az üzletember szolgálatába álljon, így szoros szövetségese a Burke által ugyancsak megvetett „új pénzérdekeltségnek", mely szintén az európai történelem újabb terméke, ösztönösen lázong a kormányzat és a fennálló rend ellen, szelleme mindig kritikai és ellenséges, egyszóval – azzal a szóval, melyet Lionel Trilling oly hatásosan használ majd az 1950-es években – velejéig „ellenszegülő".

Mint kiderült, a franciaországi forradalom előtt és alatt feltűnő politikai értelmiség osztályának Burke-féle tendenciózus beállítása az első lépést jelentette a XIX. század egyik legérdekesebb szellemi fejleményének, az értelmiség modern társadalomban játszott szerepének meghatározásában és elemzésében. Burke leplezetlenül negatív felhangokkal kezdeményezte e vizsgálódást, s követői is ebben a szellemben folytatták azt. *A régi rend és a forradalom*ban és „az európai forradalomra" vonatkozó feljegyzéseiben, melyen haláláig dolgozott, Tocqueville meg-

erősítette és árnyaltabbá tette azt az igencsak ellenséges képet, melyet az 1848-as forradalomról és annak vezetőiről az események részeseként és megfigyelőjeként adott a *Récollections*-ban. Tocqueville, ha ez lehetséges, még Burke-ön is túltett a nagy forradalom előtti, alatti és utáni francia értelmiségi osztály iránt érzett jeges gyűlöletében.

Tocqueville *A régi rend*ben azt állítja, hogy az értelmiségi osztály egyenesen a nemesség szerepét vette át. „A tizennyolcadik században a francia nemesség teljesen elveszítette a befolyását[, s] tekintélye is hatalma sorsára jutott; a szellemi irányításban betöltött helye megüresedett, az írók könnyűszerrel elfoglalhatták és betölthették ezt az űrt." Tocqueville hangütése és nyelve más, stílusa nem annyira polemikus, hanem visszafogottabb és analitikusabb; az értelmiségi osztály elítélésében azonban ugyanolyan határozott, mint Burke.

A Burke és Tocqueville utáni nemzedékeknél egészen a legutóbbi időkig gyakran találkozunk az értelmiség szociológiai és pszichológiai elemzésével, melyek többnyire konzervatív szerzőktől származnak. Burckhardt rendkívül népszerű könyve, *A reneszánsz Itáliában*, melyet félrevezető módon oly gyakran a korszak és humanistái dicshimnuszaként tartanak számon, a humanistákat csaknem ugyanolyan kíméletlenül bírálja, mint korábban Burke és Tocqueville a *philosophe*-okat. Sekélyesnek, fontoskodónak, gyökértelennek és elidegenedettnek állítja be őket, akik szemben állnak mindenfajta intézménnyel, kiváltképp az egyházzal, s hajlamosak mindig annak a kereskedőnek vagy fejedelemnek a szolgálatába állni, aki a legjobban megfizeti őket. Arra, hogy Burckhardt a kiadók unszolása ellenére sem volt hajlandó még egy könyvet írni az itáliai reneszánszról, egyszerű a magyarázat: megvetette ezt a korszakot a *dramatis personae*-val együtt, ahogy Burke és Tocqueville megvetette a forradalmat és annak *politique*-jait, a Marat-kat és a Robespierre-eket. Taine, Nietzsche, Weber és Schumpeter csupán néhány gondolkodó azok közül, akik szenvedélyesen vagy tárgyilagosan, de mindenképpen komolyan foglalkoztak az értelmiség szociológiájával, s a sor egészen napjainkig folytatható. Ahogy az értelmiség Európa-szerte ténylegesen mind nagyobb szerepet játszott a forradalmi eseményekben – 1848-ban, 1870-ben a párizsi kommünben, 1905-ben, majd a bolsevik forradalomban Oroszországban, az olaszországi és németországi fasizmus megerősödésében, egészen az 1960-as évek forradalmi zavargásaiig –, úgy vált a nyugati gondolkodásban egyre terebélyesebbé a Burke által forradalminak bélyegzett értelmiség szociológiájával foglalkozó művek sora.

Schumpeter a *Capitalism, Socialism and Democracy* „Fennmaradhat-e a kapitalizmus?" című fejezetében módszeresen számba veszi, milyen hatást gyakorolnak a gazdasági életre azok, akiket Burke „okoskodók, számítgatók és ökonomisták"-ként emlegetett . Schumpeter szerint Marxnak igaza volt, amikor a tőkés rendszer hanyatlását jövendölte, okát azonban tévesen jelölte meg. Az igazi osztályellentét nem a kapitalisták és a proletariátus, hanem a vállalkozó és az értelmiségi között feszül. Nem a munkás, hanem az értelmiségi az, aki mindinkább elidegenedik attól a gazdasági rendszertől, melynek saját fontosságát köszönheti. A modern történelem döntő tényezője az értelmiség eltávolodása a vállalkozótól és attól a kemény tulajdontól, mely a kapitalista erkölcs legfőbb éltetője. Ily módon azokat az erőket, melyek Burke szerint az általa hőn szeretett birtokos társadalom megsemmisítésére szövetkeztek, Schumpeter éppannyira pusztító erejűnek találja a kapitalizmusra és a magántulajdon ösztönére nézve. S az értelmiség „ellenségessége a tőkés fejlődés minden egyes lépésével csak erősödik, ahelyett hogy enyhülne".

A XIX. század búvópatakszerű konzervatív áramlatai a liberalizmusra és a szocializmusra egyaránt érzékelhető hatást gyakoroltak. A liberális pluralizmus, a decentralizáció különféle kórökben való hangsúlyozása és a szocialisták céhek, szindikátusok és szövetkezetek iránti érdeklődésének növekedése nagy mértékben azon hatásnak köszönhető, melyet Lamennais és Tocqueville gyakorolt az 1830-as évek európai gondolkodására. Mill rendkívül figyelemreméltónak találta a szabadság nem-individualista, nem-politikai alapjának tocqueville-i felismerését, és annak megmutatását, hogy a demokrácia szinte elkerülhetetlenül egyfajta jóindulatú totalitarizmushoz vezet, ha az olyan közbülső csoportosulások, mint a helyi kormányzat, a vallás, a család és a társadalmi osztály, nem maradnak eleven hatóerők az egyének életében. Lamennais és követői egészen az 1848-as forradalomig lényegében ugyanezt a nézetet képviselték.

A szocialista hagyomány fordulatát vagy inkább e hagyomány egyik irányát Proudhon és közvetlen örököseinek írásai jelzik.

Ez az irányzat nem tett különösebb hatást Marxra, aki igazából mindvégig centralista és kollektivista maradt, ahogy a marxizmus egészére sem. Proudhon viszont olvasta és nagyra értékelte Bonald-t, s a szocialista társadalom általa elképzelt tervében jelentős szerepet kap a – patriarchális – család, a helyi közösség, a szövetkezés és a segélyegyletek, melyek mindegyike a politikai centralizáció és a bürokrácia ellenében hat. A szocializmus anarchista szárnya többnyire ezt a lényegében pluralista, decentralizáló és társulásos elgondolást követte, mely a XX. század elején leginkább Kropotkin műveiben teljesedett ki. Talán kevésbé számottevő, mégis éppily említésre méltó a XIX. századi szocializmus két másik, felismerhetően konzervatív alapozású típusa: az angol gildszocializmus, valamint a francia és német katolikus szocializmus – sőt voltaképpen a katolicizmuson belüli szociális reformmozgalom egésze –, mely a szociális munka vagy szociális reform protestáns elképzeléseitől eltérően a családra és a közösségre fektette a hangsúlyt. Mindkettő egyértelmű lázadást jelent a kapitalizmus ellen, de egyszersmind – a szocialista gondolkodás főáramától eltérően – a modern nemzetfelfogással összebékített egységes, kollektivista szocializmus eszméje ellen is. A jövő modelljét mindkettő a középkorban találta meg.

A politikai pluralizmus nem más, mint az egységes állam és az állami szuverenitás monopóliuma ellen irányuló korai francia és német konzervatív kritika liberális átformálása. A századforduló jogi és politikai pluralistái közül Angliában talán Maitland, Figgis és Vinogradov – valamennyien a középkori jog és politika szenvedélyes kutatói –, Franciaországban pedig Paul-Boncour, Durkheim és Duguit – akik ugyancsak a középkori jog plurális és decentralista aspektusait tanulmányozták – a legismertebbek. Ezek a gondolkodók erős hatást gyakoroltak tudományos munkásságának első éveiben Laskira, aki két legfontosabb korai könyvében részletesen elemzi de Maistre, Bismarck, Bonald, Lamennais, Brunetière és Bourget nézeteit a szuverenitásról és arról, hogy a szuverenitásnak mi a helyes viszonya a társadalmi rendben bőven előforduló csoportokhoz, egyesülésekhez. Németországban kétségkívül Otto von Gierke volt a legszámottevőbb kutató, aki a középkori társulási joggal és sorsának újkori alakulásával foglalkozott. Gierke pluralista munkásságának

jelentős szeletével először Maitland, majd Barker fordításai ismertették meg az angol pluralista köröket.

A konzervatív-medievális hatás jelei másutt is mutatkoznak a században. Rashdall középkori egyetemekről, Lea középkori inkvizícióról, Fustel de Coulanges francia jogi és politikai intézmények középkori gyökereiről írott tanulmányai, a falusi közösséggel, az uradalommal, a hűbérbirtokkal, a várossal, a kolostorral és a rendiséggel foglalkozó, nyugati országokban kiadott könyvek egész sora egytől-egyig azon áramlatok elágazásairól tanúskodnak, melyek forrása a korai konzervatívok gondolataiban rejlik. A modern tudomány történetéről írva Duhem rámutat arra, milyen termékeny időszak volt a középkor a tudomány és a technika vonatkozásában, s milyen visszaesést hozott e tekintetben a reneszánsz, melyet mindmáig túlértékelnek. A középkori művészetről, építészetről és kézművességről számtalan tanulmány született. A gótika egy ideig éppoly nagy hatást gyakorolt a művészetekre, mint a regényre vagy a költészetre. Carlyle, Ruskin, Pugin és Morris egyaránt a középkorban találták meg azt a kiválóságot, a hősi művészetnek és gondolkodásnak azt a modelljét, melyre Scott a vitézségben és a lovagiasságban, Henry Adams pedig a szellemi közösségben lelt rá. Törvényszerűen a középkor lett legfőbb tárházává az „organikusnak", a társadalom azon erényének, melyet először Burke állított szembe az általa elutasított természetjogi szerződéssel, s amely a XIX. század közepére a jónak csaknem mindent átfogó szinonimájává vált.

A konzervativizmus legnagyobb, számos forrásból táplálkozó eredménye az volt, hogy a középkorit és a tradicionálist avatta a kiválóság mércéjévé a művészetben, az irodalomban, s általában az életben. Ezt a mércét a reneszánsz óta a régi Görögország és Róma kínálta, s a XVIII. századi nyugaton a klasszikus világ iránti rajongás termékeny talajt nyújtott a racionalisták számára az őket körülvevő keresztény társadalom elleni támadásukhoz. S bár a klasszikus eszményekhez és modellekhez való ragaszkodás a XIX. században is eleven maradt, egyre erőteljesebbé vált mellette az „organikus", a „közösségi" és a „testületi" formákhoz való kötődés, melyre, mint mondták, a történelmi folytonosságon alapuló tradíciók és szokások mutatnak példát az európai kultúrában.

A XIX. századi romantikát, úgy tűnik, nagyrészt olyan társadalmi, kulturális és tudati elemek alkotják, melyekből együttesen a felvilágosodás racionalizmusának nagyszabású antitézise kerekedik ki. A romantikus irodalom, művészet és zene előszeretettel hódolt a középkori-konzervatív erők előtt; nem úgy, hogy „középkori-konzervatívnak" nevezte őket, hanem azáltal, hogy ezeket az erőket szorosan összekapcsolta az organikussal, a tudatalattival, a tudattalannal, s egyúttal azzal a fajta bölcsességgel, mely fölülmúlja mindazt, amit a puszta racionális intellektualizmus kínál. A romantika és a konzervativizmus e századi egyesülése a burke-i „előítéletek", a Madame de Stäel-féle „szenvedélyek" és a német *Zeitgeist* nagyszabású szövetségén alapul. Ezen elemekből, melyek – a mesterkélttel és „erőltetettel" szemben – a „valódi" művészet forrásai, olyan irodalom, festészet, szobrászat, zene és – nem tévedés – politika és gazdaság fakad, amely messze fölülmúlja mindazt, ami a racionalizmus elvont normáiból adódhat. Nem azt állítom ezzel, hogy valamennyi romantikus író és filozófus politikai konzervatív lett volna – legalábbis burke-i értelemben –, vagy hogy valamennyi konzervatív, kiváltképp Angliában, a romantikus művészethez vonzódott. Mégis, létezik valamiféle kapcsolat – különösen a kontinensen, Franciaországban és Németországban – a preracionális és a tudatalatti romantikus hangsúlyozása, illetve azon politikai bölcsesség konzervatív felemlegetése között, mely az ember értelmi és érzelmi szokásaiban rejlik.

Ugyancsak sokat köszönhet a konzervatívok régi és tradicionális iránti lelkesedésének az az irodalom- és művészetszemlélet, mely a XIX. században terjedt el Európa-szerte. Az írókra és a művészekre egyszercsak úgy kezdtek tekinteni, mint a nemzeti hagyományok, történelem és érzés letéteményeseire. A művész fontosabb szerepet kezdett tulajdonítani életében és műveiben kulturális elődeinek, mint közvetlen környezetének. A következő században T. S. Eliot ennek az újfajta kritikának tömör és pontos megfogalmazását adta *Hagyomány és egyéni tehetség* című írásában. Egy érett költő művének, írja Eliot, nem csupán a legjobb, „de legegyénibb részei is éppen azok, melyekben a régi költők, az ő őseinek halhatatlansága a legelevenebb módon megmutatkozik". A művész, „állandóan »megadja magát« saját ha-

zájának minden irodalmi alkotása előtt. (...) Egy művész fejlődéstörténete örök önfeláldozás, a személyiség örök kioltása."

Eliot szavai nagyszerűen fejezik ki a művészet azon megközelítését, melyet Madame de Stäel 1800-ban kiadott leghíresebb munkájának címe, a *De la litterature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (Az irodalom és kapcsolata a társadalmi intézményekhez) jelez, azé a könyvé, mely rendkívül érzékenyen tapint rá az egyes írókban a múlt tovább élő hatalmára. Ebben a műben, s talán még hangsúlyosabban a német kultúráról írott munkájában, egy nép irodalmát és művészetét legalább annyira a történelemből, a hagyományból és a nemzetből eredezteti, mint a nép által beszélt nyelvből. Így tett Hegel is a művészet és a nemzeti tudat filozófiai vizsgálatában, s bár másképpen, de nem kevésbé hathatósan Coleridge és Arnold is; akárcsak később Ferdinand Brunetière, az irodalomról és a hagyományról írott talán legjelentősebb XIX. századi tanulmányban.

Brunetière mélyen tradicionalista, a római katolikus hitre való kései áttérése után pedig mélységesen morális módon közelített a kultúrához. Újra és újra azt bizonygatta, hogy egy adott műben a legfontosabb az a nemzeti hagyomány és nemzeti erkölcs, melyből a mű származik, „ahogyan a csecsemő az anyja testéből származik". Bonald korábban azt írta, hogy a társadalom formálja az egyént, nem pedig az egyén a társadalmat, és Brunetière ezt fordítja le az egyén és a *műfaj* kapcsolatára, műfaj szón olyan *struktúrát* értve, melyben egy műalkotás megnyilvánul, s amely tartós kereteivel erőteljesen átformálja az egyes műveket. Brunetière gyűlölte az utilitaristákat, a naturalistákat és az individualistákat, akik – mint mondta – elszakították azokat az organikus szálakat, melyek a művészt, a többi egyénhez hasonlóan, összekötik kultúrájával és történelmével.

A műfajoknak a teremtett világban zajló történeti fejlődésébe vetett hite fordította Brunetière-t az evolúció biológiai elmélete felé; még Darwin zászlóvivőjének is beállt – annak ellenére, hogy egyháza semmi lelkesedést nem mutatott Darwin és Huxley iránt –, hangsúlyozva, hogy amit Darwin a természetben előforduló változatokról mondott, vagyis hogy nem ismerjük és nem is ismerhetjük meg eredetüket, ugyanúgy érvényes a kultúra „változataira", arra, melyet egy Arisztotelész, egy Molière és egy Goethe feltűnése jelez. Ezenkívül mindenekelőtt Brunetière-nek köszön-

hető a különféle nemzetek és civilizációk műfajainak világtörténelmi *összehasonlítása* iránti modern érdeklődés. Brunetière egyszerre vetette el az „öncélú művészet" és a magányos, elszigetelt, elidegenedett „géniusz" akkoriban divatos elméletét. Mindkettő – egyszerre a haszonelvűség és a dekadencia termékei – eltorzítja, sőt megsemmisíti a művészet valódi értékét és jelentőségét. Noha Brunetière-t minden tekintetben ízig-vérig konzervatív alapállás jellemezte, a modernitás és annak individualizmusa és naturalizmusa elleni támadásában – akárcsak Frederic Le Play – mégis bizonyítható tudományos megfigyelésekre támaszkodott, nem pedig jámbor hitre. Mindent egybevetve, a XIX. század egészében és a mi századunkban is azt látjuk, hogy a művészet és a politika alá van rendelve a múlt azon hathatós erőinek, melyek elevenek maradtak és megszabják jelenünket.

A XIX. és XX. századi gondolkodásra gyakorolt konzervatív hatásról végül – kétségkívül a legmeggyőzőbben – a haladás eszméjének sorsa tanúskodik. Az eszme kimúlása ugyan semmi esetre sem írható a haladással szembeni konzervatív szkepticizmus számlájára, a progresszivista szemléletmód kritikájának mégis létezik egy folyamatos vonulata, attól kezdve, hogy Burke a középkor szellemét idézte fel a modernitással szemben, egészen a XX. századig, William Ingének a haladás „babonájára" vonatkozó szigorú eszmefuttatásáig. A XIX. században többnyire a konzervatívok azok, akikhez némi megkönnyebbüléssel fordulhatunk, ha agyunk már eltompult a korszak olyan haladás-mániákusainak propagandájától, mint Macaulay, Spencer és különösen Darwin. A haladás, hangoztatta Spencer, „nem véletlen, hanem szükségszerűség". Darwin így ír: „Az élet új és fejlettebb formája minden egyes esetben a régi és fejletlenebb formák felváltására törekszik[, és] valamennyi testi és szellemi tehetség a tökéletesedés felé halad." A történelem whig értelmezése éppúgy kapóra jött a középosztálynak, ahogy a szocializmus felé való haladás kérlelhetetlen marxi szükségszerűsége a német és francia radikális értelmiségnek.

„Ekképpen – írja egy modern konzervatív, W. A. Inge – a haladás babonája szilárd alapozást kapott. Ahhoz, hogy egy babona népi vallássá váljék, csupán arra van szükség, hogy igájába hajtson valamilyen filozófiát. A haladás babonájának az a ritka szerencséje, hogy legalább három filozófiát hajtott igájába –

Hegel, Comte és Darwin filozófiáját." A sort minden további nélkül kiegészíthetnénk azokkal, akiket korábban idéztünk, s voltaképpen ide tartozik az utóbbi két évszázad liberálisainak és radikálisainak túlnyomó része is. Spirituális értelemben a haladás sokak számára a Gondviselés pontos megfelelőjét jelentette.

De nem a konzervatívok számára. Burke – mint láttuk – úgy vélte, nagyobb nemzeti erény rejlik az európai múltban, mint a jelenben, melyet a demokratikus és gazdasági forradalom erői egyik napról a másikra formáltak ki. Még mielőtt a francia forradalom rányomta volna bélyegét a gondolkodásra, sőt azelőtt, hogy akár az 1688-as angol forradalmat, akár az amerikai gyarmatosok növekvő szabadságát ünnepelte volna, a hagyományok, szokások és vélekedések álltak Burke figyelmének előterében. A *Töprengések* egyik legtöbbet idézett helyén a nemzetet Burke tudományban, művészetben, erényben való „társas viszonynak" tekinti, egyszersmind „az élők, a már holtak s a még meg nem születettek" társaságának. Nehéz volna elképzelni, hogy a francia felvilágosodás bármelyik önmagára valamit is adó *philosophe*-ja a halottaknak ugyanolyan helyet biztosítana saját politikai elképzeléseiben, mint az élőknek. A modern konzervativizmus lényege azonban jórészt éppen ez, tisztelgés a halottak előtt – ahogy e halottakra a hagyományban és a szokásokban rábukkanhatunk.

A szociológus és nem feltétlenül konzervatív Karl Mannheim megvilágító érvénnyel fogalmazta meg ezt: „A progresszív gondolkodás számára minden valami előtte vagy fölötte levő dologból, egy jövőbeli utópiából vagy egy transzcendens normához fűződő viszonyból nyeri végső értelmét. A konzervatív azonban valaminek a jelentőségét a *mögötte levőből*, múltbeli történetéből vagy fejlődésének csírájából eredezteti. Míg a progresszív számára a dolgok értelmezésének kulcsát a jövő adja, a konzervatív a múltban keresi azt."

A konzervativizmusban visszájára fordul a haladás liberális-radikális perspektívája. Így azokra a dolgokra, melyekre a modernisták a történelem progresszív fejlődésének tétele kapcsán hivatkoznak – például a technikára, a demokráciára, az individualizmusra, a romantikára és az egyenlőségre –, a konzervatívok hajlamosak legalábbis vegyes érzésekkel tekinteni. Ezek a dolgok, mondják a konzervatívok, egy bizonyos határig kívána-

tosak, de csak addig. Sokszor viszont, ahogy azt a tapasztalatok mutatják, veszedelmes erővé válnak az életben: a jó modor és az erkölcsök elpusztítójává, a tömegek, a nép zsarnokságának szálláscsinálójává, az egyén saját indentitása és javai természetes gyökereitől való széleskörű elidegenedésének okozójává. Bonald a tekintélyről írt 1796-os tanulmányában már ezt a nézetet vallotta. A középkori hagyomány négy évszázados erózióját és az ellene való lázongást követő forradalom „borzalmas és egészséges krízis, melynek során a természet gyökerestől irtja ki a társadalmi testből azokat a kártékony elveket, melyek beszüremkedését a tekintély gyöngesége tette lehetővé". A korai konzervatívok elutasítva mindazt, ami a középkor óta történt, a történelem szakadozott ritmusú, tragikus szemléletét kínálják. Nem lassú, fokozatos emelkedésről vagy éppenséggel hanyatlásról beszélnek, hanem olyan történelmi játéktérről, melyen újra és újra válságok lesznek úrrá. A történelem több szálú és egyenetlen – Saint-Simon közvetlenül Bonald és de Maistre által inspirált szóhasználatával élve –, az „organikus" és a „kritikai" időszakok csaknem szakadatlan váltakozása. A helyzet az, hogy a konzervatívok sokkal inkább hangsúlyozták a felfordulás és a dekadencia kritikus időszakait, mint ellenfeleik. W. H. Mallock szinte valamennyi konzervatív nevében beszél, amikor az *Is Life Worth Living?*-ben (Érdemes-e élni?) így ír: „Hacsak nem jut tudomásunkra valami, ami az ellenkezőjét bizonyítja, ennek az egész »haladásnak« nem köszönhető semmi más, mint a korábbinál háborítatlanabb közöny vagy lelketlenebb érzésvilág." Németországban Schopenhauer az unalom minden korábbinál áthatóbb korszakát jövendölte, melyet a kábulatba és az erőszakba való menekülés kísérletei tarkítanak a haladás modern örökségeként.

„A kereskedelem ezreket tett gazdaggá – írta Coleridge –, neki köszönhető az ismeretek és a tudomány elterjedése, de hozzájárult-e akárcsak egy jottányival is a boldogsághoz vagy az erkölcsi fejlődéshez? Helyesebb képet alkotunk-e általa kötelességeinkről, s vajon természetünk igazabb érzéseinek felélesztésére és fenntartására ösztökél-e bennünket? Nem."

Burckhardt még egyértelműbben fogalmazza meg ugyanezt, akárcsak élete végén Tocqueville. Burckhardt ezt írta: „A jövőt illetően nincsen semmi reményem. Elképzelhető, hogy van még néhány úgy-ahogy elviselhető évtizedünk, afféle római császárkor. Az a véleményem, hogy a demokraták és a proletárok kénytelenek alávetni magukat egy mind kíméletlenebbé váló zsarnokságnak."

Az 1848-as franciaországi forradalom végén Tocqueville a következő kérdést tette föl: „Vajon sikerül-e valaha is, ahogy más próféták bizonygatják... a társadalom teljesebb és messzehatóbb átalakítását véghezvinnünk annál, amit atyáink megjövendöltek és kívánatosnak tartottak, s amit mi magunk képesek vagyunk előre látni, vagy sorsunk egyszerűen az, hogy az új és új erőre kapó anarchia állapotában végezzük, abban a jól ismert betegségben, melyet a régiek is felpanaszoltak, de nem találtak rá gyógyírt?"

A haladás eszméjének sok tekintetben legkíméletlenebb kritikáját az jelentette, hogy a konzervatívok elvetették egész történelemszemléletét. E szemlélet feltételezi, hogy létezik egy hatalmas entitás, melynek neve emberiség, s amely egyetlen emberhez hasonlatosan éli az életét, s a századok számlálatlan során át lassan, fokozatosan és szüntelenül fejleszti saját szellemi és erkölcsi képességeit. Ez az elképzelés metaforának és próféciának jobb, mint az elemzés és megértés eszközének: nagyjából ebben foglalható össze a progresszivizmus filozófiájára adott XIX. és XX. századi konzervatív válasz lényege. A progresszivizmusnak köszönhetően a liberális és szocialista elmék az emberi történelem beteljesüléseként és végállomásaként dicsőítették a nyugati társadalmat. Ahogy a biológiai evolúció a *homo sapiens* létrejöttében érte el tetőfokát – hangzott a szokásos progresszivista érvelés –, a társadalmi evolúció a materiális és nem-materiális elemek azon sajátos ötvözetében csúcsosodott ki, melyet nyugati civilizációként emlegetünk. A valaha élt népek összessége, a földön manapság fellelhető nem-nyugati népekkel együtt, beolvasztható az emberi fejlődés egyetlen, hosszú folyamatába, melynek élén kétségkívül a Nyugat áll. A XIX. századi haladáshitből ilyesféle bárgyú történetiség fakadt.

Számos konzervatívot, a liberálisokhoz és a radikálisokhoz hasonlóan, megtévesztett az emberi történelem efféle képzeletbeli elrendezése. De úgy vélem, elmondható, hogy a haladás eszméje – mint metodológiai konstrukció és mint boldogságtan – elleni támadást jórészt konzervatívok vezették. Spengler *A Nyugat*

alkonyában – ennek nagy része az I. világháború kitörése előtt született, így nem tekinthetjük egyszerűen a német vereséget követő *Angst* egyik kifejeződésének – kidolgozta a világtörténelem megszokott progresszív felfogásának átfogó alternatíváját, mely ciklikus felépítésű. Az emberi faj egész múltja, akárcsak jelene, szerinte nyolc nagy civilizáció ciklusába rendeződik, melyek mindegyike összhangban áll Spengler „világtörténelem-morfológiájával", s ennek megfelelően a születés, fejlődés, hanyatlás és az elmúlás korszakain megy át. Spengler úgy látta, hogy a nyugati civilizáció már ciklusának kései szakaszában van.

Az emberi történelmet mindkét Adams fivér lényegében konkrét és ciklikus fogalmakkal ragadta meg, s úgy vélték, hogy minden nemzet történelmén, beleértve Amerikáét is, végül a leépülés, felbomlás, „entrópia" vagy a browni mozgás lesz úrrá. Mind Henry, mind Brooks kigúnyolta a haladás dicsőítését és a társadalmi evolúció progresszív sémáit, mely körülvette őket. Irving Babbitt ennél is tovább ment. Elvetett minden elképzelhető ciklikus vagy másmilyen történetfilozófiát. „Eszméink bizonyos felszíni hasonlósága ellenére Spengler és jómagam az emberi gondolkodás ellentétes pólusait képviseljük. Az én álláspontom minden lehetséges történetfilozófia szélsőséges elutasítása." Babbitt konkrétan utalt itt a keresztény történetfilozófiára, de azokra az „újabb formákra is, melyek az embert hajlamosak a természet bábfigurájának tekinteni".

A modernitás középpontját alkotó haladásfilozófia konzervatív kritikája a konzervatívnak a modern világban betöltött általános kultúrkritikai szerepét tükrözi. Az indusztrializmus konzervatív kritikája megelőzi a szocialistákét, és lényegibb is volt annál, amennyiben az indusztrializmusba beleértették a technológiai infrastruktúrát is. E kritikát a konzervatívok kiegészítették azzal, hogy a demokrácia sajtóját és a tömegtársadalmat vádolták a művészetek és a tehetségek nivellálásáért. Mint azt korábban megjegyeztem, a konzervatívok többsége a szocializmust a demokrácia szinte szükségszerű hozadékának látta, a totalitarizmust pedig a szociáldemokrácia csaknem ugyanilyen elkerülhetetlen termékének tartotta.

Századok során át a filozófusok és a művészek a régi klasszikus világhoz nyúltak vissza a nagyság mintáiért. A XIX. század elején a konzervatívok voltak azok, akik anélkül, hogy megfeledkeztek volna a görögökről és a rómaiakról, mégis inkább a középkorhoz és a gótikához fordultak követendő példákért. A konzervatívok számára a legélesebb ellentétet a dinamó és a szűz jelenítette meg – Henry Adams egy-egy kultúra egészének képzetét kapcsolta hozzájuk. A konzervatívokat Fauget a középkori múlt prófétáinak nevezte, de legalább annyira a múlt partizánjai is voltak, akik szüntelenül támadásokat intéztek a – gazdasági, politikai s nem utolsó sorban kulturális – modernség ellen. A liberálisok és a szocialisták a jövőhöz kapcsolódó elképzeléseikből merítettek ösztönzést. A konzervatívok, jól ismerve a hagyomány vonzerejét, az emberi elme mélységes hajlamát a nosztalgiára, és a változás megpróbáltatásaitól, az új kihívásoktól való általános emberi rettegést, a jelen bírálatakor nyíltan és minden szégyenkezés nélkül olyan mintákra hivatkoztak, melyeket a múlt szolgáltatott számukra. A modernitás Tocqueville-féle kritikája *Az amerikai demokráciában* jóval mélyrehatóbbnak bizonyult, mint Marxé. Tocqueville-nál a feudális és arisztokratikus múlt szelleme állandó vigaszforrás. Sehol sem annyira szembetűnő ez, mint abban, ahogy Tocqueville a művészetekre és a tudományokra, az erkölcsökre vagy a „szív szokásaira" és a kultúra egészére tekint.

Korunkban a kultúrkritika – Coleridge, Newman, Arnold és Ruskin, vagy Franciországban Brunetière és Bourget kínálta – konzervatív forrásai egészen nyilvánvalóak. A hagyományhoz és az organikushoz való vonzódás, a kultúra és a civilizáció (Coleridge óta alapvető) megkülönböztetése nem a múlt század végének liberálisai és radikálisai révén vált csaknem valamennyi – akár konzervatív, akár radikális – kortársi kritikus jellemzőjévé. A modernség kultúrájának kritikája, akár Eliotéé vagy Leavisé, Bertrand Russellé vagy Spengleré, minden esetben elsősorban azt idézi meg, amit Eliot „használható múltnak" nevezett. Daniel Bell úgy jellemezte önmagát, mint aki szocialista a közgazdaság terén, liberális a politikában és konzervatív a kultúra vonatkozásában. Ebben korántsincs egyedül. A múlt partizánjainak tevékenysége sehol sem olyan aktív és sikeres, mint a kultúra területén.